

**Pucheta, Alejandro Luis**

# De otro modo de conocer: conocimiento y racionalidad en el pensamiento de Emmanuel Levinas

---

**Tesis para la obtención del título de posgrado de  
Maestría en Filosofía, Religión y Cultura Contemporáneas**

**Director: Palacio, Marta Inés**

Documento disponible para su consulta y descarga en **Biblioteca Digital - Producción Académica**, repositorio institucional de la **Universidad Católica de Córdoba**, gestionado por el **Sistema de Bibliotecas de la UCC**.



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.

Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5



UNIVERSIDAD  
CATÓLICA DE CÓRDOBA  
*Universidad Jesuita*

---

## **Trabajo Final**

### **De otro modo de conocer**

**Conocimiento y racionalidad en el pensamiento de  
Emmanuel Levinas**

Alejandro Luis Pucheta  
(Nº Alumno: 1222107)



**De otro modo de conocer**



Facultad de Filosofía y Humanidades  
Maestría en Filosofía, Religión y Culturas contemporáneas

## **De otro modo de conocer**

**Conocimiento y racionalidad en el pensamiento de  
Emmanuel Levinas**

Alejandro Luis Pucheta

Directora: Dra. Marta Palacio

2016

Al Dr. Gustavo Ortiz

## INDICE

	Páginas
Agradecimientos	7
Nota Preliminar	8
Introducción	9
Capítulo 1 – EL CONOCIMIENTO	
1.1. Crítica al conocimiento y la racionalidad clásicas	13
1.2. Fenomenología del gozo	17
1.3. La experiencia absoluta del cara a cara	23
1.4. La epifanía del rostro	26
1.5. El Magisterio del Otro	32
Capítulo 2 – ETICA Y VERDAD	
2.1. Metafísica de la alteridad	37
2.2. La ética fundante del conocimiento y la trascendencia del lenguaje	42
2.3. Verdad y bien sin hipocresía: el profetismo en la filosofía	46
Capítulo 3 – NUEVA RACIONALIDAD	
3.1. Inversión lógica-intencional (alteridad)	55
3.2. Principio de contradicción (ambigüedad)	61
3.3. Principio de no-igualdad (asimetría)	65
3.4. Principio de no-indiferencia (responsabilidad)	70
3.5. Principio de no-identidad (unicidad)	73
3.6. Principio de tercero incluido (multiplicidad)	79
CONCLUSIONES	85
Bibliografía	91

## AGRADECIMIENTOS

En primer lugar debo agradecer a mi esposa, Marcela Claudia Moyano, quien fue la persona que me instó a inscribirme y realizar la Maestría en Filosofía, Religión y Culturas Contemporáneas de la Universidad Católica de Córdoba. En segundo lugar, sin dudas le estoy muy agradecido al profesor Dr. Gustavo Ortiz, quien con sus clases nos hizo tomar conciencia de que todos filosofamos, y lo hacemos muchas más veces de lo que imaginamos. También le estoy muy agradecido al profesor Dr. Guillermo Rosolino, ya que fue quien me hizo descubrir el Nuevo Pensamiento de Rosenzweig y Levinas. Igualmente vaya mi agradecimiento para el profesor Dr. Diego Fonti por haberme sugerido mi primer lectura de Levinas: *Totalidad e Infinito*. No menor –tal vez el mayor de todos- es mi agradecimiento a la profesora Dra. Marta Palacio, quien fue una excelente Directora de Tesis, orientándome, guiándome, sugiriéndome y corrigiéndome para lograr el resultado final. También le estoy muy agradecido a la Srta. Laura Bastian, de la Biblioteca de la Universidad Católica de Córdoba, quien siempre me atendió muy amablemente y me consiguió los libros que yo buscaba. Igualmente le agradezco al Sr. Rubén Goldberg de la librería “Rubén Libros”, quien me ayudó muy gentilmente a conseguir más libros referidos al tema de mi investigación. También debo agradecer muy especialmente a mi hija Aldana Laura por haberse tomado la molestia de leer todo mi trabajo y sugerirme correcciones, especialmente de sintaxis. Por último no quisiera dejar de agradecer a aquellas personas que me prestaron sus oídos y soportaron, con resignado estoicismo, mis tediosas explicaciones sobre el pensamiento de Levinas: mis otros dos hijos, Luis Ignacio y Fernanda Noel; y mis amigos Nadia Betina Muñoz y Nicolás Federico Bringas.



## Nota Preliminar

Las siglas de las obras de Emmanuel Levinas que utilizamos para la elaboración del presente trabajo son:

- AE: *De Otro modo que ser, o mäs allá de la esencia*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2003. Título original: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, París, Le Livre de Poche, 1990. Traducción de A. Pintor Ramos.
- DL: *Difícil libertad*, Buenos Aires, Ed. Lilmod, 2004. Título original: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, París, Albin Michel, 1963. Traducción de Nilda Prados.
- EI: *Ética e infinito*, Madrid, Ed. La balsa de la medusa, 2000. Título original: *Ethique et infini*, París, Le Livre de Poche, 1982. Traducción de J. M. Ayuso Diez.
- EN: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2001. Título original: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, París, Grasset, 1991. Traducción de J. L. Pardo.
- EV: *De la evasión*, Madrid, Ed. Arena, 1999. Título original: *De l'Evasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982. Traducción de Isidro Herrera.
- HH: *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Ed. Caparrós, 1993. Título original: *Humanisme de l'autre homme*, París, Le Livre de Poche, 1972. Traducción de G. Gonzállez-Arnaiz.
- HS: *Fuera del Sujeto*, Madrid, Ed. Caparrós, 2002. Título original: *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987. Traducción de R. Ranz Torrejón y C. Jarillot Rodal.
- QRH: Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2002. Título original: *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Montpellier, Fata Morgana, 1994. Traducción de Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac.
- SS: *De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Ed. Riopiedras, 1997. Título original: *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, París, Minuit, 1977. Traducción de S. López Campo.
- TEI: *Transcendencia e inteligibilidad*, Madrid, Ed. Encuentro, 2006. Título original: *Transcendance et intelligibilité*, Ginebra, Labor et Fides, 1984. Traducción de J. M. Ayuso Diez.
- TI: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2002. Título original: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, París, Le Livre de Poche, 1990. Traducción de Daniel Guillot.
- TIH: *La teoría fenomenológica de la Intuición*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2004. Título original: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1930. Traducción de Tania Checchi.

## INTRODUCCIÓN

Emmanuel Levinas cuestiona radicalmente la racionalidad de la filosofía clásica, desde los presocráticos hasta Heidegger. En *Totalidad e Infinito* “...desnuda la violencia que toda objetivación implica.”<sup>1</sup> Sus reflexiones sobre la alteridad absoluta construyen la arquitectura ética-metafísica, que permitirá fundar una nueva forma de conocimiento y de racionalidad, ya que cuando plantea la separación radical entre el Mismo y lo Otro, nos está hablando de la *imposibilidad del conocimiento* de esa relación (postura que podríamos considerar –en principio- escéptica):

“...es imposible colocarse fuera de la correlación del Mismo y de lo Otro para registrar la correspondencia o la no-correspondencia entre este ir y este retorno. En este caso, el Mismo y lo Otro se encontrarían reunidos bajo una mirada común y la distancia absoluta que los separa sería suprimida.”<sup>2</sup>

¿Significa esto simplemente que Levinas es un escéptico que niega toda posibilidad de conocimiento y que incluso basa su pensamiento ético y metafísico en un escepticismo o nihilismo? ¿O significa toda su filosofía un relativismo que hace depender totalmente la verdad del conocimiento de la palabra del Otro? “Recibir el dato es ya recibirlo como enseñado, como expresión del Otro.”<sup>3</sup> ¿O acaso puede verse su alejamiento de la razón autónoma y su exaltación de la sensibilidad –sensación- como un acercamiento al empirismo? ¿O es mejor situar a Levinas en la fenomenología de Husserl, como él mismo insinúa en su primer obra?<sup>4</sup> O quizás estén en lo correcto quienes ven un origen talmúdico –religioso- en la escritura de Levinas, que lo acercaría más a un dogmatismo –basado en un ‘dogma de fe’ o ‘argumento de autoridad’-.

Son muchas y diversas las interpretaciones que se han realizado sobre el pensamiento de Levinas. Patricio Peñalver clasifica esas diferentes visiones en dos: la renovación post-heideggeriana de la metafísica (Strasser, Wyschogrod, Peperzak, Marion, Ciaramelli, Casper, Pintor-Ramos, García-Baró), y la diferenciación con respecto a la ontología dominante en Occidente (Derrida, Chalier, Bernasconi, Wood, Petitdemange, Moses, Sucasas).<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Guillot, Daniel, “Introducción”, en *TI*, 13.

<sup>2</sup> *TI*, 60. Resaltado nuestro.

<sup>3</sup> *TI*, 114.

<sup>4</sup> Cf. *TIH*.

<sup>5</sup> Cf. Peñalver, Patricio, *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Levinas*, Madrid, Ed. Caparrós, 2001, pg. 42. Es importante la aclaración de Peñalver en el sentido de que el interés por la filosofía de

Alberto Sucasas ha remarcado la importante recepción del pensamiento de Levinas en España, donde se han producido muy variadas interpretaciones que abarcan el discurso sobre Dios, el humanismo, la ética, la trascendencia, la alteridad y la subjetividad.<sup>6</sup>

Muchas de estas interpretaciones son vistas como distorsiones por Peñalver, especialmente las de carácter teístas, las humanistas y las postmodernistas.<sup>7</sup>

Es razonable tanta diversidad interpretativa sobre los textos levinasianos ya que su obra es profundamente provocativa y desafiante de todo pensamiento acomodado<sup>8</sup>, pero además por la originalidad de los temas que aborda y por el cuidado y riguroso método fenomenológico que utiliza.<sup>9</sup> A los dos aspectos señalados, debemos agregar las características del lenguaje que utiliza Levinas, el cual abre más aún la posibilidad de múltiples y dispares interpretaciones.

“Son textos densísimos, en sí y en sus con frecuencia crípticas referencias, hasta el vértigo de audaces elipsis, que requieren, requerirían, la apoyatura en contextos categoriales e históricos muy precisos y no siempre familiares al *scholar* occidental corriente. Levinas da lugar típicamente al equívoco en ciertas lecturas ingenuas, por más que pertrechadas a veces con abundante información.”<sup>10</sup>

Indagar y aclarar estas cuestiones del origen y validación del conocimiento en el pensamiento de Levinas, es el principal objetivo del trabajo que nos proponemos realizar. Tal vez no pueda hablarse de una Teoría del Conocimiento en Levinas, pero sí podemos hablar de lo que él piensa sobre la Teoría del Conocimiento clásica y de su concepción sobre el conocimiento. También podemos hablar de las implicancias que esta concepción tiene sobre otros aspectos de su filosofía. Entre estos otros aspectos, o temas relacionados con el del conocimiento, están la lógica y la racionalidad, las cuales tienen consecuencias importantísimas fundamentalmente en el desarrollo posterior que ha suscitado el pensamiento levinasiano.

---

Levinas ha superado ya los intereses de la Fenomenología y del Judaísmo y se extiende a otros intereses como la teología, la teoría literaria y el pensamiento político.

<sup>6</sup> Cf. Sucasas, Alberto, *Celebración de la alteridad. Cinco ensayos levinasianos*, Buenos Aires, Ed. Prometeo Libros, 2014, Capítulo III.

<sup>7</sup> Cf. Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., 18-27.

<sup>8</sup> Cf. Palacio, Marta, *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Un debate de género en torno a la alteridad femenina*, Córdoba, Ed. Universidad Católica de Córdoba, 2008, pg. 19.

<sup>9</sup> Idem, pg. 20.

<sup>10</sup> Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., 10.

Con la convicción de que la mejor hermenéutica en las ciencias sociales y morales es “...el autoesclarecimiento del intérprete”<sup>11</sup>, ya que “cuando ‘aplicamos’ un texto a nuestra situación para comprenderlo (...) en realidad lo que estamos haciendo es apropiarnos de un sentido que en cierta forma nos transforma”.<sup>12</sup> Trataremos los textos levinasianos como “otros” que entran en diálogo con nosotros y exigen nuestra apertura hacia esos textos que nos interpelan e intentan decirnos algo.<sup>13</sup> Esta apertura no significa aceptar acríticamente los argumentos del autor, pero sí darle la oportunidad de expresar sus ideas y tomar en serio sus argumentos intentando comprender su mensaje y procurando la mayor fidelidad posible en la exposición de los mismos. La hermenéutica no puede ser tan libre que derive en arbitraria. La objetividad del texto estará dada por la noción de distanciamiento, de acuerdo a lo propuesto por Ricoeur.<sup>14</sup> Ese distanciamiento del texto permite conservar su significado, pero ausenta al autor (significante), fijando el decir en dicho.<sup>15</sup> Sólo en la dialéctica entre comprensión y explicación podremos encontrar un método que valide o justifique nuestra hipótesis de lectura. Entre los extremos señalados por Ricoeur, de la ‘única interpretación’ y la ‘infinitud de interpretaciones’ procuraremos encontrar algunas interpretaciones que ayuden a desocultar la intención del autor sin tergiversarlo. Y por supuesto que en esta tarea nos serán de enorme auxilio las interpretaciones que ya han realizado sobre el pensamiento levinasiano muchos estudiosos y expertos que dedicaron años de su vida a esta labor hermenéutica y que nos han legado innumerables y valiosísimos textos, los cuales consultamos como bibliografía secundaria.

En primer lugar nos abocaremos al análisis de la crítica que realiza Levinas al conocimiento en su concepción de la tradición filosófica de Occidente. Él critica a la Teoría del Conocimiento por su reduccionismo objetivante y totalizante, que va unida también a una crítica a la lógica formal y a la ontología -por ser ésta una lógica del ente-. A continuación es necesario abordar la explicación levinasiana acerca de su particular visión sobre el conocimiento, su origen o modo de construcción, sus fundamentos o condicionantes -lo que nos remite inexorablemente a la metafísica y a la ética-. Estos análisis nos llevarían luego hacia una nueva racionalidad propuesta por Levinas -muy diferente a la tradicional-, donde

---

<sup>11</sup> Lulo, Jorge, *La vía hermenéutica: Las Ciencias Sociales entre la Epistemología y la Ontología*, en G. Schuster, *Filosofía y Métodos de las Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Ed. Manantial, 2002, pg. 195.

<sup>12</sup> Idem, pg. 195.

<sup>13</sup> Cf. Idem, pg. 186.

<sup>14</sup> Ver Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2001 y también Ricoeur, Paul, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2003.

<sup>15</sup> Cf. Lulo, Jorge, *La vía hermenéutica: Las Ciencias Sociales entre la Epistemología y la Ontología*, cit. pg. 204.

tienen cabida la *diferencia* –o, como prefiere Levinas, la *no-indiferencia*–, la –contradictoria-*ambigüedad*, y la *multiplicidad* –tercero incluido-. Podríamos hablar de una verdadera *inversión lógica*, producto de la irrupción del *Otro-absolutamente-otro* y de la *responsabilidad* instaurada por la *ética*.

El abordaje de todos estos temas (que solo metódica y parcialmente pueden separarse para su tratamiento, ya que su interconexión es tan importante que su separación absoluta haría imposible la comprensión de cada uno de ellos) podrá darnos una idea, quizás aproximada, del asunto de nuestra tesis: el conocimiento y la racionalidad en el pensamiento de Emmanuel Levinas.

Con respecto a la metodología de nuestra investigación y exposición, nos servirá de gran ayuda la obra de Umberto Eco, *Cómo se hace una tesis*.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Cf. Eco, Umberto, *Cómo se hace una tesis*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2004.

## Capítulo I

### EL CONOCIMIENTO

#### 1.1. CRÍTICA AL CONOCIMIENTO Y LA RACIONALIDAD CLÁSICAS

En *Totalidad e Infinito* Levinas comienza haciendo una crítica muy radical hacia el modo clásico en que la filosofía occidental (de raíz griega) considera el conocimiento y sobre todo a la posición privilegiada en que la filosofía ubica al conocimiento como actividad humana. Es que en la concepción clásica el conocimiento priva al ser conocido de su alteridad y lo reduce a un término neutro –o tercer término- que denominamos concepto.<sup>17</sup> La teoría del conocimiento se convierte entonces en una ‘ontología’ (lógica del ser) lo cual significa “...una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser.”<sup>18</sup>

“Conocer viene a ser aprehender el ser a partir de nada o llevarlo a la nada, quitarle su alteridad. Este resultado se obtiene desde el primer rayo de luz. Iluminar es quitar al ser su resistencia, porque la luz abre un horizonte y vacía el espacio: entrega el ser a partir de la nada. La mediación (característica de la filosofía occidental) sólo tiene sentido si se limita a reducir distancias. (...) Es necesario que se produzca en alguna parte una gran ‘traición’ para que un ser exterior y extranjero se entregue a intermediarios.”<sup>19</sup>

De tal modo se produce esta ‘traición’ en el conocer, que el concepto –o término que representa al objeto- pertenece a la conciencia del sujeto que conoce (el Mismo, en términos levinasianos), el cual se convierte en autosuficiente en la relación de conocimiento. Esto puede verse ya desde las enseñanzas de Sócrates y lo podemos encontrar también en el idealismo de Berkeley, en la fenomenología de Husserl y en la ontología de Heidegger.<sup>20</sup> En todos los casos la libertad y autosuficiencia del sujeto que conoce está subordinando la justicia y verdad del objeto conocido, que pasa a formar parte de la conciencia del primero, y son determinadas completamente por la comprensión, basada en el tercer término o concepto.

---

<sup>17</sup> Cf. *TI*, 66.

<sup>18</sup> *TI*, 67.

<sup>19</sup> *TI*, 67 - 68.

<sup>20</sup> Cf. Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., pgs. 64, 65, 66.

La libertad del Mismo (sujeto cognoscente) sería mantenerse contra lo Otro y asegurar la autarquía del Yo.<sup>21</sup>

Las consecuencias de este modo de concebir el conocimiento no son menores: llevan a la posesión sobre los objetos y a la violencia sobre las personas. Se construye una Filosofía del poder y de la injusticia. Levinas ve claramente en esta concepción filosófica-ontológica al origen de la dominación imperialista, a la tiranía, y a la guerra. Esta filosofía lleva a la construcción de una civilización basada en la ‘barbarie’.<sup>22</sup> Particularmente el ascenso del nazismo en Alemania es visto por Levinas como una evidencia del fracaso de la civilización occidental europea y del racionalismo que le sirve de fundamento intelectual.<sup>23</sup> En la misma categoría se ubica la filosofía ontológica de Heidegger, a quien Levinas no le perdona especialmente su adhesión al hitlerismo.

“...la ruptura levinasiana será tanto con la fenomenología husserliana como con la filosofía existencial de Heidegger. Con un fuerte tono crítico, Levinas arremete contra el ‘ontologismo’ que arrastran las teorías de ambos filósofos, las que terminan disolviendo la singularidad del ‘ente humano’ en el horizonte universal del ‘ser’.”<sup>24</sup>

Si bien Levinas reconoce mucho mérito al método fenomenológico -al punto que muchos autores lo consideran un verdadero fenomenólogo- acusa al mismo de ser también una filosofía de la inmanencia. El ‘mundo de la vida’ de Husserl, es un mundo ‘dado’ por la intención y la finalidad del sujeto, y como tal, es ‘adquisición’ y ‘posesión’. Es el mismo mundo de la técnica, la manipulación y los negocios.<sup>25</sup> “A la fenomenología husserliana le basta con interrogar las intenciones del pensamiento para saber adonde quiere llegar el pensamiento. (...) Nada alcanza nunca a descabalar a este querer intencional del pensamiento y nada aparece nunca que no sea a la medida de éste.”<sup>26</sup> Es que justamente el ‘fenómeno’ es “realidad sin realidad”.<sup>27</sup> El fenómeno se degrada a pura apariencia. “Este mundo es, o sería, el de la perpetua equivocidad. De ahí la pertinencia de la hipótesis cartesiana del genio maligno...”<sup>28</sup>

---

<sup>21</sup> Cf. *TI*, 69 - 70.

<sup>22</sup> Encontramos muy completas descripciones de estas nociones en otras obras de Levinas: *De la evasión*, Madrid, Ed. Arena, 1999 y en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2002.

<sup>23</sup> Cf. Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., pg. 38.

<sup>24</sup> Palacio, Marta, *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, cit., pg. 92.

<sup>25</sup> Cf. *TEI*, 24 y 25.

<sup>26</sup> *TEI*, 26.

<sup>27</sup> *TI*, 88.

<sup>28</sup> Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., pg. 87.

La teoría del conocimiento busca el fundamento o justificación del conocimiento, lo cual para Levinas es absolutamente contradictorio o, digamos mejor, arbitrario, absurdo, ya que:

“La regresión al infinito sería aquí, ciertamente inevitable y a esta carrera estéril se reduciría el remontarse más acá de su condición, el poder de plantear el problema del fundamento. Identificar el problema del fundamento con un conocimiento objetivo del conocimiento, es, de entrada, considerar que la libertad sólo puede fundarse en sí misma (...) Identificar el problema del fundamento con el conocimiento del conocimiento, es olvidar lo arbitrario de la libertad que trata precisamente de fundar. El saber cuya esencia es la crítica no puede reducirse al movimiento objetivo. Conduce hacia el Otro. Recibir al Otro, es cuestionar mi libertad.”<sup>29</sup>

Patricio Peñalver nos aclara que “...el fundamento del conocimiento no puede justificarse en el marco de un conocimiento objetivo del conocimiento, en una teoría o psicología del conocimiento que remitiría inevitablemente a una regresión al infinito: el conocimiento del conocimiento no tendría, propiamente hablando, principio.”<sup>30</sup>

Levinas tampoco admite la filosofía del *cogito* como evidencia, ya que la idea de lo Infinito o de lo Perfecto en que se funda, “...no es ni la inmanencia del *yo pienso*, ni la trascendencia del Objeto. El *cogito* se apoya en Descartes sobre el Otro que es Dios y que ha puesto en el alma la idea de lo Infinito...”<sup>31</sup> Tampoco puede aceptar como fundamentación del conocimiento y justificación de la libertad la inscripción de ésta en la totalidad y la universalidad de la razón (modelos de Spinoza y Hegel) ya que, en este caso, se sustituyen a las personas por las ideas, al interlocutor por el tema, a la exterioridad que interpela por la interioridad del razonamiento lógico. “Los entes remiten al Neutro de la idea, del ser, del concepto.”<sup>32</sup>

El conocimiento se sirve de la representación para poder hacer de los objetos parte de un mundo a la medida del pensamiento del hombre, y así, fácilmente controlable, manipulable.

“La capacidad de representación significa para el sujeto la posibilidad de habitar en un mundo inteligible, luminoso, lógico, reconocible como propio; un mundo no sólo más o menos dominable por el trabajo,

---

<sup>29</sup> *TI*, 108.

<sup>30</sup> Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., pg. 85.

<sup>31</sup> *TI*, 108.

<sup>32</sup> *TI*, 110.



sino predecible, pensable, como si fuera la propia conciencia la que lo construyera, la que lo creara, la que lo dominara de un vistazo.”<sup>33</sup>

Estas críticas de Levinas a la teoría del conocimiento clásica, se hacen extensivas también a la lógica formal o racionalidad, basada (desde Parménides y pasando por Plotino) en la idea de unidad que rechaza la multiplicidad y la alteridad como ‘caída ontológica’.<sup>34</sup> Nos dice Levinas: “El conjunto de este trabajo tiende a mostrar una relación con el Otro que corta no solamente la lógica de la contradicción en la que el otro de A es no-A, negación de A, sino también la lógica dialéctica en la que el Mismo participa dialécticamente del Otro y se concilia con él en la Unidad del sistema.”<sup>35</sup> Para Levinas “...la lógica implacable de lo mismo anula, con su violencia hasta la muerte, todo rastro del otro y es necesario romper esa milenaria historia occidental, que es el reino absoluto de la ontología.”<sup>36</sup> El principio de identidad en que se basa la lógica formal, impide la aceptación de lo extraño, lo diferente, lo extranjero, acabando en un materialismo donde prima lo neutro del ser (Heidegger) y la violencia de la guerra, respecto de la cual la paz sólo es un artículo de negociación política, que ahoga por completo la moral. El desarrollo de la razón basada en esta lógica formal propone la superación de la metafísica pero al mismo tiempo convierte la moral en una farsa.

“Auschwitz no es un hecho aislado y sin sentido, sino que responde a una lógica en toda la brutalidad de su desenmascaramiento. Vivimos dentro de un mundo de violencia y el pensamiento occidental no sólo no logra eliminarla, sino que la alimenta porque se alimenta de ella. El círculo del ser se ha cerrado en su lógica inicial de odio al extranjero, de esclavización del otro para así poder construir una grandiosa historia de la razón, cuyo esplendor vive de olvidar los marginados por esa historia...”<sup>37</sup>

“Esencia, Conocimiento y Acción están unidas a la Muerte.”<sup>38</sup> Esta breve frase quizás sea la que más elocuentemente refleje la opinión de Levinas sobre el conocimiento y la lógica clásicas de occidente. Pero, ¿cómo se sale de esta encrucijada? ¿Existe alguna esperanza para la humanidad y sus pretensiones cognoscitivas-rationales? ¿O sólo cabe la condena de todo intelectualismo y abandono de todo raciocinio? ¿O acaso hay que aceptar este designio como

<sup>33</sup> Méndez, José Antonio, *Significados de la subjetivación*, en Graciano González Arnaiz (Coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*, Madrid, Ed. Complutense, 1994, pg. 107.

<sup>34</sup> Cf. *TI*, 126. Ver también: Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., pg. 94.

<sup>35</sup> *TI*, 169.

<sup>36</sup> Pintor Ramos, Antonio, *En las fronteras de la fenomenología*, en Graciano González Arnaiz (Coord.), *Ética y subjetividad*, cit., pg. 13.

<sup>37</sup> *Idem*, pg. 33.

<sup>38</sup> *AE*, 258.

una calamitosa predestinación del hombre como ser conscientemente autodestructivo? Veamos el camino recorrido por Levinas en la búsqueda de una solución a la hipocresía del filósofo que ama al mismo tiempo al Bien y a la Verdad que parecen incompatibles entre sí.<sup>39</sup>

## 1.2. FENOMENOLOGÍA DEL GOZO.

Mucho se ha discutido acerca de si Levinas es o no un fenomenólogo. Nos parece importante –antes de abordar directamente esta cuestión- repasar brevemente de qué se trata la fenomenología, y para ello nos valdremos del propio autor, ya que la primer obra que escribe Levinas en 1930 es la *Teoría fenomenológica de la intuición* (su tesis doctoral) en la cual traduce a Husserl al francés, colaborando así con la introducción de la fenomenología en Francia. Después analizaremos la particular visión de la fenomenología que tiene Levinas, y sus diferencias con Husserl.

La fenomenología acepta la existencia de la ‘cosa en sí’ del realismo, pero sostiene que de ella sólo podemos conocer la ‘apariencia’ de las cosas ante nuestra conciencia (más propia del idealismo). La conciencia interviene con una organización *a priori* que opera sobre las cosas y que constituye el mundo cognoscible. “El juicio constituye al objeto, según Kant.”<sup>40</sup>

“El mundo en que vivimos es, dicho con otras palabras, un mundo formado por nuestra conciencia. Nunca podemos conocer cómo está constituido el mundo en sí, esto es, prescindiendo de nuestra conciencia y de sus formas *a priori*. Pues tan pronto como tratamos de conocer las cosas, las introducimos, por decirlo así, en las formas de la conciencia. Ya no tenemos, pues, ante nosotros, la cosa *en sí*, sino la cosa *como se nos aparece*, o sea, el fenómeno.”<sup>41</sup>

Husserl combate la tradición anterior que se apoyaba en un psicologismo naturalista y asimilaba la conciencia del hombre a las ciencias de la naturaleza, y defiende la existencia de diferencias ‘ontológicas’ entre los hechos de la naturaleza y las ideas de la conciencia. Aplicar el método de las ciencias de la naturaleza significa utilizar un método experimental e inductivo, basado en leyes *a posteriori*, contingentes y meramente probables.<sup>42</sup> En cambio

<sup>39</sup> Cf. Peñalver, Patricio, *El filósofo, el profeta, el hipócrita*, en Graciano González Arnaiz (Coord.), *Ética y subjetividad*, cit.

<sup>40</sup> *TIH*, 118.

<sup>41</sup> Hessen, Johannes, *Teoría del conocimiento*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1981, pg. 88.

<sup>42</sup> Cf. *TIH*, 127.

Husserl muestra que “...las leyes que regulan las relaciones lógicas son, *por su sentido mismo*, exactas y *a priori*, y por ende, específicamente diferentes de las leyes psicológicas...”<sup>43</sup> Existen de tal modo ‘leyes ideales’ que rigen estos ‘entes ideales’. “El mundo ideal queda así rehabilitado. Las relaciones lógicas poseen una legislación autónoma.”<sup>44</sup> Pero es importante destacar que Husserl “...no parte de una definición de lo lógico y lo ideal, sino que aborda lo lógico tal como se presenta en la vida que se ocupa de lo lógico. Invoca el sentido propio que tienen las leyes lógicas, tal como las vivimos.”<sup>45</sup> Al respecto nos aclara Levinas: “En resumen, podemos decir que Husserl sólo logra superar el psicologismo para afirmar la objetividad de la lógica gracias a su reconsideración del sentido intrínseco de la vida; de una vida que se dirige a los fenómenos de lo lógico y de lo ideal.”<sup>46</sup> Existe un modo distinto de existir para los objetos ideales (las esencias). Esta es la principal diferencia entre la fenomenología y el empirismo, que trata de explicar las esencias y lo general a partir de los objetos individuales. El objeto general tiene una existencia diferente de la del objeto particular. Para Husserl existen diferentes ‘regiones’ del ser a las cuales corresponden distintas ‘ontologías regionales’<sup>47</sup> Así son muy diferentes los conceptos de las ciencias exactas (cuyos objetos son muy precisos y exactos) de los conceptos de las ciencias naturales (cuyos objetos son vagos e inexactos).<sup>48</sup> Ahora bien, cuando dirigimos nuestra atención hacia los objetos, lo hacemos con una determinada ‘intención’. La vida tiene una intención verdadera que permanece oculta y que da sentido a las cosas. Esto produce dificultades y contradicciones en las actividades del hombre.<sup>49</sup> Para solucionar estos inconvenientes, Husserl propone tomar conciencia de esa ‘intencionalidad’ del sujeto y de sus asignaciones de sentido. El objetivo de la teoría del conocimiento filosófica, será entonces descubrir cómo la conciencia constituye los objetos, “...cómo los datos sensibles (*hyléticos*) son animados por las intenciones...”<sup>50</sup> Pero como dijimos que hay diferentes regiones ontológicas, entonces “cada región de objetos tiene una ‘ontología regional’ especial, así como un modo especial de *ser un objeto* de conciencia y de ser constituido.”<sup>51</sup> En la vida realizamos distintos actos de conciencia: conocer, desear, imaginar, etc. Cada uno de estos actos (noesis) constituye diferentes objetos de conciencias (noemas). La fenomenología tiene

---

<sup>43</sup> *TIH*, 127 - 128.

<sup>44</sup> *TIH*, 129.

<sup>45</sup> *TIH*, 131.

<sup>46</sup> *TIH*, 133.

<sup>47</sup> Cf. *TIH*, 148.

<sup>48</sup> Cf. *TIH*, 149.

<sup>49</sup> Cf. *TIH*, 154 - 155.

<sup>50</sup> *TIH*, 158.

<sup>51</sup> *TIH*, 159.

por tarea entonces describir noética-noemáticamente estas constituciones de los objetos.<sup>52</sup> Ahora bien, para Husserl, de todas esas diferentes ‘regiones del ser’ el mundo teórico es primero, de ahí que podemos hablar de un marcado intelectualismo en Husserl.<sup>53</sup>

Levinas aquí manifiesta una primera diferencia con su maestro:

“...la fenomenología de Husserl no se ha desprendido de la teoría del conocimiento. A nuestro parecer, esta restricción disminuye el alcance y el interés de la afirmación según la cual todos los actos de la conciencia son ‘actos objetivantes’ y constituyen al ser. Notemos también, aunque sea sólo de paso, el dogmatismo que implica la yuxtaposición, no justificada, de la vida teórica, práctica y afectiva, tomada sin más de la clasificación transmitida por la antropología y la psicología tradicionales. Podemos decir de un modo general que los análisis fenomenológicos concretos que Husserl elaboró pertenecen casi exclusivamente a la fenomenología del conocimiento.”<sup>54</sup>

“Brevemente, la reflexión fenomenológica es una mirada intuitiva que se dirige a la vida en toda la plenitud de sus formas concretas, es un intento de comprender la vida y, a partir de ella, el mundo, su objeto intencional.”<sup>55</sup> Está claro que Levinas acepta el método fenomenológico, pero no el intelectualismo de Husserl o la primacía que éste le da al aspecto teórico, cognoscitivo, de la vida. Para Levinas, en cambio, todos los aspectos y acciones de la vida son relevantes e importantes, el conocimiento, por supuesto, pero también el deseo, el gozo, la imaginación. “La reducción fenomenológica es, justamente, el método con la ayuda del cual retornamos al hombre verdaderamente concreto. Gracias a ella descubrimos el campo de la conciencia pura, donde podemos practicar la intuición filosófica.”<sup>56</sup> Pero es importante señalar que esta preocupación de Levinas por el ‘hombre verdaderamente concreto’ la recibe de su maestro Heidegger.

“Levinas opina que los planteos husserlianos exceden los fines de una teoría del conocimiento e ingresan en el ámbito de las afirmaciones ontológicas y en el mundo de la vida, cuyas fecundas consecuencias serán extraídas por la filosofía pos-husserliana, especialmente por la filosofía de Martín Heidegger (1889-1976)”<sup>57</sup>

---

<sup>52</sup> Cf. *TIH*, 164.

<sup>53</sup> Cf. *TIH*, 160 - 161.

<sup>54</sup> *TIH*, 167.

<sup>55</sup> *TIH*, 173.

<sup>56</sup> *TIH*, 180.

<sup>57</sup> Palacio, Marta, *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, cit., pg. 82.

Para Levinas, términos como ‘conciencia’, ‘vida’, o ‘vida consciente’ son sinónimos y por ello busca pensar una lógica en términos vitales.<sup>58</sup>

Esta diferente manera de ver al método fenomenológico le permitirá a Levinas analizar vivencias como el insomnio, la pereza, la fatiga, el traumatismo de la presencia del otro, la caricia, el gozo, el deseo. Del análisis de estas vivencias, que podríamos denominar ‘no-cognoscitivas’, Levinas va a extraer prácticamente toda su filosofía, paradójicamente, sabiduría, conocimiento, pero un conocimiento ‘de otro modo’.<sup>59</sup>

Especialmente podemos ver un gran despliegue de esta particular fenomenología –que podríamos llamar ‘vitalista’- en *Totalidad e Infinito*. La separación absoluta, radical, entre el Mismo y el Otro –que no pueden ser abarcados por una Totalidad- instaaura en principio un ser separado, egoísta (‘ateo’ lo llama Levinas). El principio de individuación del Mismo, que Levinas denomina ‘psiquismo’, “...se precisará como sensibilidad, elemento del gozo, como egoísmo. En el egoísmo del gozo, apunta al *ego*, fuente de la voluntad.”<sup>60</sup>

“En el marco del discurso teórico de *Totalidad e Infinito*, esta fenomenología de la vida como gozo y felicidad asume ante todo dos funciones. Por *un lado*, describe concretamente la interioridad del ser que se separa de la totalidad y que permite así la relación con lo infinito, o con lo otro, o relación social. Por *otro lado*, se trata de ver cómo *la crisis del gozo*, la aparición de inquietud e inseguridad en la plenitud de la vida feliz apela a la necesidad del trabajo y la posesión, los cuales requieren un nuevo estadio de la interioridad: la interioridad de una morada indisociable del ‘primer rostro’, esto es, la relación con la mujer.”<sup>61</sup>

“Vivimos de ‘buena sopa’, de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños, etc... No se trata aquí de objetos de representaciones. Vivimos de ellos.”<sup>62</sup> Los objetos de los que vivimos no son objetos del conocimiento sino ¡del gozo! Y las cosas de las que vivimos llegan a ser nuestras como en la alimentación. “...El gozo es la conciencia última de todos los contenidos que llenan mi vida, los abarca.”<sup>63</sup> El trabajo no es solamente el modo de proveerse de las cosas necesarias para la vida (alimentos, morada, etc.) sino también un modo de posponer la muerte, y por lo tanto, un modo de felicidad, un modo de amar la vida. “La vida es *amor a la vida*, relación con contenidos que no son mi ser, y sin embargo más

<sup>58</sup> Cf. Checchi, Tania, *Estudio conclusivo*, en *TIH*, pg. 195.

<sup>59</sup> Cf. Checchi, Tania, *Estudio conclusivo*, en *TIH*, pg. 204.

<sup>60</sup> *TI*, 82.

<sup>61</sup> Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., pg. 98.

<sup>62</sup> *TI*, 129.

<sup>63</sup> *TI*, 130.

queridos que mi ser: pensar, comer, dormir, leer, trabajar, calentarse al sol. Distintos de mi sustancia, pero constituyéndola, estos contenidos conforman el premio de mi vida.”<sup>64</sup>

Levinas llega a insinuar que el gozo es una forma de intencionalidad, tomada en sentido husserliano, en una acepción muy amplia.<sup>65</sup> Pero esa intencionalidad del gozo es diferente a la intencionalidad de la representación: es opuesta! “Consiste en depender de la exterioridad que suspende el método trascendental incluido en la representación.”<sup>66</sup> El sentido de la intencionalidad es inverso: no va del sujeto al objeto, sino que viene del objeto al sujeto y lo constituye como tal, lo *condiciona*.<sup>67</sup> “El proceso de constitución que se da siempre que hay representación, se invierte en el ‘vivir de...’”<sup>68</sup> Y añade Levinas: “el movimiento mismo de la constitución se invierte. El encuentro de lo irracional no detiene la función de la constitución, la función cambia de sentido.”<sup>69</sup> Vemos así como el gozo ya está marcando una primera relación del Yo con lo exterior.<sup>70</sup> Esto muestra una ambigüedad o contradicción del ser separado: “la interioridad de este ser produce un ser absolutamente separado; pero su puerta al exterior está ‘a la vez abierta y cerrada’”<sup>71</sup> La ‘casa’ o ‘morada’ es justamente la que permite al Yo su aislamiento del mundo (recogimiento en ‘lo de sí’) pero a la vez su apertura al exterior, posibilitada por la puerta y las ventanas. Y al permitir ambas posibilidades se convierte en uno de los presupuestos fundamentales de la particular visión fenomenológica de Levinas para constituir los ‘objetos’:

“La morada, como construcción, pertenece, en efecto, a un mundo de objetos. Pero esta pertenencia, no anula el alcance del hecho de que toda consideración de objetos –aunque se trate de construcciones– se produce a partir de una morada. Concretamente, la morada no se sitúa en el mundo objetivo, sino que el mundo objetivo se sitúa con relación a mi morada.”<sup>72</sup>

Y decimos también que la casa posibilita la apertura y la salida del Yo al Otro por ser el lugar de la familiaridad, de la intimidad *con alguien*, especialmente con *lo femenino*.<sup>73</sup> Pero además, por medio de *la ventana* la morada permite una apertura hacia la exterioridad, lo

---

<sup>64</sup> *TI*, 131.

<sup>65</sup> Cf. *TI*, 141.

<sup>66</sup> *TI*, 146.

<sup>67</sup> Cf. *TI*, 146.

<sup>68</sup> *TI*, 147.

<sup>69</sup> *TI*, 148.

<sup>70</sup> Cf. Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., pg. 110.

<sup>71</sup> *Idem*, pg. 113. *TI*, 167.

<sup>72</sup> *TI*, 170.

<sup>73</sup> Cf. *TI*, 172, 173. Ver también: Palacio, Marta, *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, cit.

mismo que *la puerta* que posibilita el recibimiento del Otro y la *hospitalidad*. “*La condición de la representación es la casa, pero su horizonte es la casa en tanto hospitalaria.*”<sup>74</sup>

Los análisis fenomenológicos basados en la vida concreta del hombre y en la felicidad del gozo que realiza Levinas, nos llevan también a otros elementos importantes como son: la mano (que permite la posesión), el trabajo (que posibilita el aplazamiento de la muerte), el Deseo (que constituye la verdadera salida de sí para recibir al Otro), el lenguaje (como modo de relacionarse con el Otro), y muchas otras ‘modalidades’ o ‘situaciones’ de la vida que son cruciales, como el insomnio, el amor, lo erótico, la fecundidad, la fraternidad, la substitución, etc.

No hay dudas de que la fenomenología es muy importante en la construcción filosófica emprendida por Levinas, especialmente en *Totalidad e Infinito*, pero con marcadas diferencias que el propio autor señala permanentemente con respecto al ‘intelectualismo’ de Husserl, y también con respecto a la ‘intencionalidad’ (o sentido) que tiene para este autor. El propio Levinas marca la importante deuda que tiene para con su maestro, en obras como *Ética e Infinito*<sup>75</sup> en *Fuera del Sujeto*<sup>76</sup> y en *Entre Nosotros*.

Autores como Antonio Pintor Ramos<sup>77</sup> y Stephan Strasser<sup>78</sup> sostienen la tesis de que Levinas es un fenomenólogo de otro modo, o con otra profundidad. Opiniones similares tienen Jean-François Lavigne, Jean Greisch, Reiko Kobayashi y François-David Sebbah.<sup>79</sup> Este último autor sostiene que la particular posición de Levinas, aparentemente ambigua, se debe a una doble ‘fidelidad’, a la fenomenología de Husserl, y a la alteridad absoluta del Otro.<sup>80</sup>

La construcción filosófica levinasiana no se apoya solamente en la fenomenología, sino también, y principalmente, en la alteridad absoluta del Otro, la cual se manifiesta, en primer lugar, en la experiencia irreductible del cara-a-cara.

<sup>74</sup> Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit. Pg. 118.

<sup>75</sup> Cf. *EI*, 30, 31, 34.

<sup>76</sup> Cf. *HS*, 163 a 170.

<sup>77</sup> Cf. Pintor Ramos, Antonio, *En las fronteras de la fenomenología*, en Graciano González Arnaiz (Coord.), *Ética y subjetividad*, cit., pg. 13-60.

<sup>78</sup> Cf. Strasser, Stephan, *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d’Emmanuel Levinas* en *Revue Philosophique de Lovain* 75, 1977, 101-125.

<sup>79</sup> Cf. Palacio, Marta, *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, cit., pg. 65.

<sup>80</sup> Cf. Idem, pg. 66.

### 1.3. LA EXPERIENCIA ABSOLUTA DEL CARA A CARA

El sujeto que conoce ya no es el todopoderoso autosuficiente soberano y activo de la concepción clásica de la filosofía occidental. En Levinas el sujeto es "...la suprema pasividad de la exposición al Otro (...) De ahí la 'inversión' de la intencionalidad..."<sup>81</sup> Porque "la sensación es vulnerabilidad, gozo y sufrimiento, cuyo estatuto no se reduce al hecho de colocarse delante de un sujeto espectador."<sup>82</sup>

La fenomenología del gozo se ve *turbada* por la presencia del Otro, que es no coincidencia del Yo consigo mismo sino inquietud, insomnio, pasividad, vulnerabilidad, "...desnucleamiento del gozo en donde se teje el nudo del Yo."<sup>83</sup>

Vemos que Levinas relaciona la pasividad, vulnerabilidad del sujeto, con la sensibilidad y la sensación, términos que nos remiten al *empirismo*. ¿Es acaso Levinas un empirista?

Según Pintor Ramos existe en Levinas cierto empirismo pero como "...experiencia inmediata y bruta en un sentido muy próximo a la utilización del término por el empirismo clásico guiado por la consigna '¡a las cosas mismas!'"<sup>84</sup> Pero también aclara este autor que el empirismo levinasiano no se queda en la experiencia de la *sensación* sino que remite a la *sensibilidad* por la cual se invierte la intencionalidad en *sentir*.<sup>85</sup> El sentir como *sensibilidad* lleva al sujeto a una "...experiencia única"<sup>86</sup> que no es la experiencia de la sensación (de los sentidos) que lleva a la generalización del concepto (por acción de la intencionalidad) como en el empirismo clásico. Levinas usa términos como 'mordedura', 'hambre' para ejemplificar estas *sensibilidades* que desbordan los sentidos. El hambre, entre otros, es la experiencia inmediata del 'estoy sintiendo'.<sup>87</sup> Esta sensibilidad muestra ante todo la *pasividad* del sujeto, en contraposición a la intencionalidad (activa) del sujeto cognoscente de la fenomenología clásica.

Jacques Derrida en su famoso trabajo "Violencia y metafísica" *acusa* a Levinas de empirista. Decimos *acusa* porque para Derrida es una falta grave el empirismo en la filosofía, como lo demuestra en el trabajo mencionado:

---

<sup>81</sup> AE, 100.

<sup>82</sup> AE, 120.

<sup>83</sup> AE, 121.

<sup>84</sup> Pintor Ramos, Antonio, *En las fronteras de la fenomenología*, en Graciano González Arnaiz (Coord.), *Ética y subjetividad*, cit., pg. 36.

<sup>85</sup> Cf. Idem, pg. 38.

<sup>86</sup> Cf. Idem, pg. 39.

<sup>87</sup> Cf. Idem, pg. 39. Pintor Ramos aclara que toma esa expresión de Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Ed. Alianza, 1986, pg. 530.



“Al convertir la relación con lo infinitamente otro en el origen del lenguaje, del sentido y de la diferencia, sin relación con lo mismo, Levinas se resuelve, pues, a traicionar su intención en su discurso filosófico. Este no se entiende y no enseña más que si deja primero circular en él lo mismo y el ser. Esquema clásico, complicado aquí por una metafísica del diálogo y de la enseñanza, de una demostración que contradice lo demostrado por el rigor y la verdad misma de su encadenamiento. Círculo mil veces denunciado del escepticismo, del historicismo, del psicologismo, del relativismo, etc. Pero el verdadero nombre de esta inclinación del pensamiento ante lo Otro, de esta aceptación resuelta de la incoherencia incoherente inspirada por una verdad más profunda que la ‘lógica’ del discurso filosófico, el verdadero nombre de esta resignación del concepto, de los a priori y de los horizontes trascendentales, es el empirismo. En el fondo éste sólo ha cometido una falta: la falta filosófica de presentarse como una filosofía. Y hay que reconocer la profundidad de la intención empirista bajo la ingenuidad de algunas de sus expresiones históricas. Es el sueño de un pensamiento puramente heterológico en su fuente. Pensamiento puro de la diferencia pura. El empirismo es su nombre filosófico, su pretensión o su modestia metafísicas. Decimos *sueño* porque se desvanece *con el día* y desde que se alza el lenguaje. Pero se objetará que el que duerme es el lenguaje. Sin duda, pero entonces, hay que volver a hacerse clásico, de una cierta manera, y reencontrar otros motivos de divorcio entre la palabra y el pensamiento. Es un camino muy, quizás, demasiado abandonado hoy. Entre otros por Levinas.”<sup>88</sup>

Pero, como ya dijimos con anterioridad, el particular *empirismo* de Levinas, no es el clásico que recurre a la *sensación* de los *sentidos* (visión, tacto, oído, olfato, gusto) sino un *empirismo vitalista* basado en la *sensibilidad del sujeto vulnerable*. Rashmika Pandya sostiene que la pasividad de la exposición inicial del sujeto en el mundo y ante los otros precede a la relación intencional con las cosas, y que la vida emocional (necesidades, deseos, miedos y prejuicios) *animan* la relación del sujeto con las cosas. Experiencias como el hambre, el gozo, la vulnerabilidad o el amor eróticos no pueden ser descriptos desde un modelo cognitivo basado en la percepción.<sup>89</sup> Se comprende al mundo por la sensibilidad, que es experiencia de vida, pasividad.<sup>90</sup> Pero esa pasividad *precede* al orden *empírico* y al Yo empírico. Es una pasividad más pasiva que toda pasividad. A esto llama Levinas susceptibilidad, vulnerabilidad y sensibilidad.<sup>91</sup> En *De otro modo que ser* dirá Levinas: “Las cosas se descubren en sus cualidades, pero las cualidades se descubren en lo vivido...”<sup>92</sup> La sensibilidad puede

<sup>88</sup> Derrida, Jaques, *Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas*, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1989, pg. 206.

<sup>89</sup> Cf. Pandya, Rashmika, *Sensibility and subjectivity: Levinas' traumatic subject*, en *Revista Santalka*, Vol.18, nº 1, El Cairo, 2010, pg. 19. Traducción propia.

<sup>90</sup> Cf. Idem, pg. 21.

<sup>91</sup> Cf. Idem, pg. 23.

<sup>92</sup> *AE*, 78.

convertirse en ‘intuición sensible’ y entrar dentro de la aventura del conocimiento.<sup>93</sup> El mismo Levinas aclara que lo sensible “...no se reduce a la función gnoseológica asumida por la sensación...”<sup>94</sup> Y por si quedaran dudas sobre su opinión respecto al empirismo clásico, leemos en *Difícil Libertad*: “Y los análisis, en sí mismos, no reenvían a la *experiencia* donde siempre un sujeto tematiza aquello que él iguala, sino a la trascendencia donde responde por aquello que sus intenciones no midieron.”<sup>95</sup>

En *Totalidad e Infinito* Levinas acusa a la visión y al tacto como responsables de la objetividad que da lugar al desarrollo de la civilización occidental, y en cambio aboga por una “...fenomenología de la sensación como gozo, un estudio de eso que se habría podido llamar su función trascendental que no finaliza necesariamente en el objeto, ni en la especificación cualitativa de un objeto, como tal simplemente visto.”<sup>96</sup>

Por lo expuesto, nos parece injusto ‘acusar’ de empirista a Levinas. Antes de sostener que él es un empirista porque habla de *sensibilidad* y de *experiencia* habría que preguntarse qué significa ‘experiencia’ para Levinas. Peñalver echa un poco de luz sobre el ‘peculiar’ *empirismo* levinasiano: “En un sentido, la experiencia, como apertura y desarrollo de la consciencia, pertenece al sistema inmanente de la totalidad. Pero en otro sentido, que es prioritario, la experiencia ‘por excelencia’ significa justamente relación con lo absolutamente otro, y así, relación con lo infinito.”<sup>97</sup>

La experiencia *por excelencia* lleva al conocimiento de la verdadera *cosa en sí*, que no es cosa: es el Otro, que “se expresa en el rostro o en la palabra que exige responsabilidad moral a su destinatario justamente al sacarlo de la fenomenalidad de su vida gozosa y satisfecha.”<sup>98</sup>

Agrega Peñalver que, si bien es cierto que vemos cierta rehabilitación de la *sensación* en Levinas, no es menos cierto que esta noción de sensibilidad es la de la fenomenología, es decir, inserta en la idea de intencionalidad, la cual le quita a la sensación su carácter de dato concreto. Pero además de esto, “la descripción de la sensibilidad como dimensión del gozo desmiente ese recurso a la intencionalidad.”<sup>99</sup> No es la ‘sensación’ con su tendencia a la

---

<sup>93</sup> Cf. *AE*, 120.

<sup>94</sup> *AE*, 120 - 121.

<sup>95</sup> *DL*, 257.

<sup>96</sup> *TI*, 203.

<sup>97</sup> Peñalver, Patricio, *El Filósofo, el Profeta, el Hipócrita*, cit. Pg. 193. Cf. también en Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., pg. 52, 53.

<sup>98</sup> Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., pg. 127.

<sup>99</sup> *Idem*, pg. 128.

objetivación, sino la ‘sensibilidad’ en su dimensión afectivo-subjetivo situada en la vida lo que rehabilita Levinas como ‘realidad’ concreta.<sup>100</sup>

¿Podríamos denominar ‘empirismo ético’ al particular modo de Levinas de aludir a la experiencia *por excelencia* como fundante de todo conocimiento y racionalidad?

Levinas llama *cara-a-cara* a la relación ética por la cual el Mismo sale de sí hacia la exterioridad absoluta que es el Otro. Y el Otro se manifiesta mediante su *rostro*, que es visión pero también es *lenguaje*. “El rostro es la evidencia que hace posible la evidencia, como la veracidad divina que sostiene el racionalismo cartesiano.”<sup>101</sup> El *cara-a-cara* es el acontecimiento original de la significación,<sup>102</sup> es la condición original del lenguaje y lo funda, ¡por ello es la razón misma!<sup>103</sup>

“El sentido es el rostro del otro y todo recurso a la palabra se coloca ya en el interior del cara-a-cara original del lenguaje. Todo recurso a la palabra supone la inteligencia de la primera significación pero inteligencia que, antes de dejarse interpretar como ‘conciencia de’, es sociedad y obligación (...) el recibimiento del ser que aparece en el rostro, el acontecimiento ético de la sociabilidad, ordena ya el discurso interior. Y la epifanía que se produce como rostro no se constituye como todos los demás seres, precisamente porque ‘revela’ lo infinito.”<sup>104</sup>

Es que, para Levinas, no alcanza ni con la fenomenología ni con el empirismo para explicar el modo en que se construyen el conocimiento y la racionalidad. Hay más, hay una *revelación* o *epifanía* que proviene del rostro del Otro y se recibe en la relación ética *cara-a-cara*.

#### 1.4. LA EPIFANÍA DEL ROSTRO

Si las cosas pueden ser conocidas como *fenómenos*, es decir, como apariencias, predeterminadas por la intencionalidad del sujeto cognoscente, y nunca como ‘cosa en sí’, el rostro, en cambio, no es *fenómeno*, es la ‘verdadera’ *cosa en sí*. Porque el rostro del Otro no

<sup>100</sup> Cf. Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., pg. 128.

<sup>101</sup> *TI*, 217.

<sup>102</sup> Cf. *TI*, 220.

<sup>103</sup> Cf. *TI*, 221.

<sup>104</sup> *TI*, 220.

se ‘desvela’ con la luz del conocimiento al modo clásico, sino que se *revela* por medio de la palabra. Esa *revelación* es la *epifanía* del rostro. “El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común y cuyas virtualidades se inscriben en nuestra *naturaleza* y que desarrollamos también por nuestra existencia.”<sup>105</sup> Esta *revelación* del Otro por medio de su rostro, de su *epifanía* o expresión, es ante todo “...resistencia total a la aprehensión.”<sup>106</sup> Agrega Levinas: “El rostro se niega a la posesión, a mis poderes.”<sup>107</sup>

Marta Palacio nos dice:

“El sentido es provocado por la irrupción del rostro, que no es fenómeno sino que es principio de fenómeno; ‘huella’ que no pertenece a la fenomenología ni a la comprensión. El otro no es fenómeno; no aparece. Rehúye a la representación y la fenomenalidad. El rostro se expresa como huella de un pasado inmemorial; ordena sin mostrarse o aparecer.”<sup>108</sup>

En *De Otro modo que ser* leemos:

“El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato. Escapa a la representación, *es la defección misma de la fenomenalidad* no porque sea excesivamente brutal para el aparecer, sino porque en un sentido es excesivamente débil, *un no-fenómeno*, porque es ‘menos’ que el fenómeno. El descubrimiento del rostro es desnudez, *no-forma*, abandono de sí, envejecimiento, morir; más desnudo que la desnudez, pobreza, piel a jirones; piel a jirones, huella de sí mismo.”<sup>109</sup>

Es que, a diferencia de las cosas que mantienen su *forma plástica* más o menos inalterable, el rostro es *alteración permanente de sus formas plásticas!* Su expresividad depende justamente de alterar sus formas, lo que es contradictorio con la manera habitual en que las cosas *se nos aparecen*. “*La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación: coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa, manifestación, por eso mismo privilegiada del Otro, manifestación de un rostro más allá de la forma.*”<sup>110</sup> El rostro se resiste a aparecer siempre bajo la misma forma, bajo la forma de *muestra* mirada ‘comprensiva’.

Alberto Sucasas recuerda que el vínculo entre el Mismo y el Otro tiene tres momentos.

<sup>105</sup> *TI*, 208.

<sup>106</sup> *TI*, 211.

<sup>107</sup> *TI*, 211.

<sup>108</sup> Palacio, Marta, *La posición de Levinas en el giro hermenéutico: el lenguaje como ética*, en *Revista de Filosofía Areté*, Vol. XXV, n° 1, Lima, 2013, pg. 152.

<sup>109</sup> *AE*, 150, 151. Resaltado nuestro.

<sup>110</sup> *TI*, 89.

“En primer lugar, la radical *INMEDIATEZ*, con que irrumpe el rostro (...) la epifanía del rostro sitúa al Mismo ante una unicidad sin contexto, ante una alteridad que lo aborda en una inmediatez ajena a cualquier elemento intermediario (...) Alteridad meta-física, por tanto, pues el rostro se abre paso en mi experiencia como una excepción al orden del mundo, como algo extra-ordinario venido de fuera. Que, no obstante, está ahí, en la evidencia desnuda de su inmediatez. Insiste en ello el análisis levinasiano al caracterizar el rostro como *expresión* .”<sup>111</sup>

Añade Sucasas que “a ese primer momento de inmediatez se opone, sin embargo, la *TRASCENDENCIA* del rostro, pues la propia inmediatez con que me aborda se sitúa fuera del orden mundano.”<sup>112</sup>

El tercer momento es el de la *epifanía*, que adviene en esa tensión entre *inmediatez* y *trascendencia*. Esa *conciliación* entre proximidad y distancia se produce en la *palabra*, en el *lenguaje*. El Otro se *opone* al Mismo y a la totalidad del sistema. “No soy yo el que me niego al sistema, como pensaba Kierkegaard, es el Otro.”<sup>113</sup> El pensamiento de totalidad puede romperse “...si el pensamiento se encuentra *frente* a Otro, refractario a la categoría.”<sup>114</sup>

La epifanía del rostro del Otro es la contracara de la *pasividad* del sujeto. “Levinas sostiene un sujeto cuya identidad se constituye pasivamente por la alteridad.”<sup>115</sup> Hay una inversión de la intencionalidad de la fenomenología de Husserl, en la cual la intención iba del sujeto al objeto y lo constituía éste como tal. Aquí, en la epifanía del rostro del Otro, se invierte el sentido de esa intencionalidad, y es el Otro el que se revela, se expresa, y se manifiesta al Mismo. Levinas “cuestiona la tesis de la intencionalidad de la conciencia al plantear una ‘conciencia *no-intencional*’, no-representacional, afectada y desbordada por la experiencia de la ‘proximidad’ del otro.”<sup>116</sup> “La ‘revelación del otro’ que plantea Levinas es una radical inversión de la intencionalidad del conocimiento objetivo.”<sup>117</sup>

José Antonio Méndez aclara que la *resistencia* del Otro en su *epifanía* es moral, no física, ya que el Yo siempre puede rehusarse a entrar en contacto con la alteridad y perseverar

---

<sup>111</sup> Sucasas, Alberto, *El rostro y el texto: la unidad de ética y hermenéutica*, Barcelona, Ed. Anthropos, 2001, pg. 18, 19.

<sup>112</sup> Idem, pgs. 19, 20.

<sup>113</sup> *TI*, 64.

<sup>114</sup> *TI*, 64.

<sup>115</sup> Palacio, Marta, *La posición de Levinas en el giro hermenéutico*, cit., pg. 141.

<sup>116</sup> Idem, pg. 142.

<sup>117</sup> Idem, pg. 146.

en su interioridad.<sup>118</sup> “A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética.”<sup>119</sup>

La epifanía del rostro abre no sólo el lenguaje, sino también el tiempo, porque da tiempo para la respuesta, y también abre el ámbito de la novedad y de la enseñanza.<sup>120</sup>

Méndez agrega también que la noción del rostro en Levinas es siempre la del ‘rostro concreto’, por ello “...la invitación a responder a su cuestionarme que me brinda el rostro no se traduce en una mera *deconstrucción* de la subjetividad económico-ontológica, del mismo modo que no se sobreañade a ella.”<sup>121</sup>

En este punto es fundamental destacar la importancia señalada por Méndez de la característica *moral* de la resistencia del rostro, juntamente con la imposibilidad de *totalización* del rostro del Otro. “El hecho de que la resistencia del rostro sea moral y no real, el hecho de que la ética no dimane del ser y no sea, por ello, necesaria, nos guarda, en primera instancia, de esa totalización de nuevo signo.”<sup>122</sup>

Jesús María Ayuso compara la *revelación* del rostro del Otro con la *revelación* de Dios. El Otro es el que *despierta* al Mismo de su sueño ontológico dogmático, por ello produce el *insomnio* que es la resistencia a ese sueño, perturbación del sueño.<sup>123</sup> “El rostro es la evidencia que hace posible la evidencia, como la veracidad divina que sostiene el racionalismo cartesiano.”<sup>124</sup>

Patricio Peñalver destaca que a esta alteridad, revelación o epifanía del rostro que rompe el pensamiento de totalidad, Levinas no la llama *fenómeno*; sino que la llama *situación*, ya que no es una objetividad plena, sino una *coyuntura significativa*.<sup>125</sup> “...se puede ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra, cuando esta situación condiciona la totalidad misma. Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro.”<sup>126</sup> Peñalver también señala que Levinas opone al desvelamiento como idea luminosa de la filosofía clásica la *revelación* o

<sup>118</sup> Méndez, José Antonio, *Significados de la subjetivación*, cit., pgs. 112, 113.

<sup>119</sup> *TI*, 67.

<sup>120</sup> Cf. Méndez, José Antonio, *Significados de la subjetivación*, cit., pg. 114.

<sup>121</sup> Méndez, José Antonio, *Significados de la subjetivación*, cit., pg. 115. Resaltado nuestro. Vemos aquí una clara alusión a una de las críticas derridianas al pensamiento levinasiano. Nos parece muy acertada la visión de Méndez, ya que tratar de interpretar a Levinas desde la deconstrucción es un modo de volver a ontologizar sus enunciados, y de apartarse de sus postulados. Volver al concepto, a la generalización y a la síntesis no es la forma de comprender lo concreto, lo único, lo que justamente no se deja apresar ni reducir.

<sup>122</sup> Méndez, José Antonio, *Significados de la subjetivación*, cit., pg. 116. Nuevamente vemos en este párrafo otra respuesta a las críticas derridianas.

<sup>123</sup> Cf. Ayuso, Jesús María, *Introducción en TEI*, pgs. 14, 15.

<sup>124</sup> *TI*, 217.

<sup>125</sup> Cf. Peñalver, Patricio, *El filósofo, el Profeta, el Hipócrita*, cit., pg. 192.

<sup>126</sup> *TI*, 50 - 51.

“manifestación del rostro que presenta por sí mismo, o se expresa, sin someterse a la violencia de un elemento neutro luminoso.”<sup>127</sup>

Leemos en *Totalidad e Infinito*:

“La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación: coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa, manifestación, por eso mismo privilegiada del Otro, manifestación de un rostro más allá de la forma. La forma que traiciona incesantemente su manifestación –petrificándose en forma plástica, porque adecuada al Mismo- aliena la exterioridad del Otro. El rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El que se manifiesta, según la palabra de Platón, se socorre a sí mismo. Deshace en todo momento la forma que ofrece.”<sup>128</sup>

Está muy claro en estos textos cómo para Levinas no basta con los fenómenos para justificar el conocimiento. Hay algo que viene de una trascendencia más allá –o más acá- del fenómeno y que constituye el *ser en sí*, que es el Otro, y que se manifiesta, se revela, en la epifanía del rostro –que no es fenómeno-. Sostiene Patricio Peñalver que “...se hace visible el distanciamiento de Levinas respecto a la fenomenología como filosofía de la inmanencia y de la consciencia. La clave de este movimiento metódico está en que el paso de la obra a la expresión, o de la inmanencia objetiva a la trascendencia del rostro, es al mismo tiempo el *paso del fenómeno al ser*.”<sup>129</sup> Y agrega Peñalver: “El orden del ser propiamente dicho sólo comenzará en la exterioridad a ese orden de fenomenalidad. Lo propio de ese orden del ser es que está constituido por seres que se presentan absolutamente, esto es, que no son signos o símbolos que haya que descifrar, seres que se expresan a sí mismos.”<sup>130</sup> Pero no sólo el Otro se constituye en el verdadero ser, en la *cosa en sí*, sino que también “El propio yo sólo alcanza estatuto de ser, sólo escapa al vértigo de un *cogito* poblado de permanentes sueños, en la situación en que acoge el rostro del otro, y sale así a la exterioridad.”<sup>131</sup> Levinas nos dice: “Sólo al abordar al Otro asisto a mí mismo.”<sup>132</sup>

Es decir que la fenomenología del gozo sólo explica aspectos de la vida gozosa del yo separado, instalado en la plenitud de su inmanencia –*ateo*, diría Levinas-, pero esa fenomenalidad también deja ver su inadecuación a lo absoluto –el Otro, la exterioridad-. El

<sup>127</sup> Peñalver, Patricio, *El filósofo, el Profeta, el Hipócrita*, cit., pg. 195. Cf. También Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, pgs. 54, 55.

<sup>128</sup> *TI*, 89. Ver también Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., pgs. 74, 75.

<sup>129</sup> Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., pg. 125.

<sup>130</sup> *Idem*, pg. 125.

<sup>131</sup> *Idem*, pg. 125. Ver también Palacio, Marta, *La posición de Levinas en el giro hermenéutico*, cit., pg. 146.

<sup>132</sup> *TI*, 195.

Otro no es el reverso del Mismo. No pueden ser vistos ambos como partes de una totalidad – ya que serían lo mismo-. “La trascendencia del yo hacia lo exterior tiene que venir del exterior, como una situación incalculable e inapropiable en la dinámica de lo Mismo.”<sup>133</sup>

El rostro, en su epifanía, en su *aparecer* ante el Mismo, se *revela* y se expresa, por medio del lenguaje, e instaura la significación, y con ella la razón. Esta es la vinculación entre ética y conocimiento. La relación del Otro con el Mismo es la que instaura la razón.<sup>134</sup>

Hasta aquí hablamos solamente del Mismo y el Otro, y la relación que entre ellos se produce –ética- del cara a cara. Pero “en el rostro del otro está *el tercero*, y así, la humanidad entera, el sentido universalizante de la justicia.”<sup>135</sup> Levinas nos dice que “el tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia. No decimos que haya rostro desde el principio y que, a continuación, el ser que éste manifiesta o expresa, se preocupe de la justicia. La epifanía del rostro como rostro introduce la humanidad.”<sup>136</sup> Es decir que la epifanía del rostro no sólo introduce o manifiesta o expresa al Otro como ser, como *cosa en sí*, sino que también nos muestra a todos los otros, a la humanidad toda, y abre así no sólo el mandato ético de la responsabilidad por todos los otros, sino también la justicia y la razón. “El saber en el que aparece el *yo* hegemónico es una de las posibilidades de lo psíquico, pero es preciso que ya se haya despertado el psiquismo para que haya saber.”<sup>137</sup> Y justamente, el despertar del psiquismo, el insomnio del yo, sólo se produce por la *epifanía* del rostro del Otro, que obra como *Maestro*. “La verdad surge allí donde un ser separado del otro no se abisma en él, sino que le habla.”<sup>138</sup>

Es que la relación entre el Mismo y el Otro, que se instaura por medio del lenguaje, no es una relación entre iguales, sino que hay siempre una *asimetría*, ya que el Otro aborda el Mismo desde una dimensión de *altura*. “La revelación del otro acontece en el lenguaje, fuera de la estructura noesis-noema, indicando que el Otro está en un tiempo anacrónico al tiempo de la conciencia tematizante y en una posición de radical asimetría con el Mismo (yo).”<sup>139</sup>

<sup>133</sup> Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., pg. 126.

<sup>134</sup> Cf. Idem, pg. 139, 140.

<sup>135</sup> Peñalver, Patricio, cit., pg. 144.

<sup>136</sup> *TI*, 226.

<sup>137</sup> *TEI*, 44.

<sup>138</sup> *TI*, 85.

<sup>139</sup> Palacio, Marta, *La posición de Levinas en el giro hermenéutico*, cit., pg. 147.



## 1.5. EL MAGISTERIO DEL OTRO

El Otro se revela –en la epifanía del rostro- y se expresa –por medio del lenguaje- constituyéndose a sí mismo como ser, y al mismo tiempo constituyendo al Mismo (yo) en ser que responde. El sentido ya no depende de la intencionalidad del sujeto que conoce al objeto, sino que es dado por el Otro en su manifestación, en su expresión por medio del lenguaje.

“Esta manera de deshacer la forma adecuada al Mismo para presentarse como Otro, es significar o tener un sentido. Presentarse al significar, es hablar. Esta presencia, afirmada en la presencia de la imagen como la punta de la mirada que os capta, es expresada. La significación o la expresión corta así todo dato intuitivo, precisamente porque significar no es dar (...) El sentido no se produce como una esencia ideal: es dicho y enseñado por la presencia, y la enseñanza no se reduce a la intuición sensible o intelectual, que es el pensamiento del Mismo. Dar un sentido a su presencia es un acontecimiento irreducible a la evidencia. No entra en la intuición. Es, a la vez, una presencia más directa que la manifestación visible y una presencia lejana, la del otro. Presencia que domina al que la recibe, que viene de arriba, imprevista y, en consecuencia, que enseña su novedad misma.”<sup>140</sup>

La relación ética con el Otro es la que abre la posibilidad del conocimiento, “la relación con el otro, nuestro maestro, hace posible la verdad. La verdad se conecta a la relación social que es justicia. La justicia consiste en reconocer en otro a mi maestro.”<sup>141</sup>

En la concepción clásica del conocimiento –autónoma- el Mismo daba sentido al otro, que era parte del Mismo –por estar dentro de su intuición intencional-. En la concepción de Levinas –heterónoma- el sentido le viene dado al Mismo por el Otro, y es inverso a su intuición intencional. Es novedoso, es extraño, es revelación; y viene de un plano de altura, de Otro que es Maestro.

El propio Yo no existe como tal sino como constituido por el Otro: “El yo puro, sujeto de la conciencia transcendental en la que se constituye el mundo, está él mismo *fuera del sujeto: sí mismo* sin reflexión, unicidad que se identifica como despertar incesante.”<sup>142</sup>

La evidencia, que era la justificación del conocimiento, ahora es desplazada por la *enseñanza*, “...en su esencia de algo que viene de fuera, y de una dimensión de altura

---

<sup>140</sup> *TI*, 89 - 90.

<sup>141</sup> *TI*, 95.

<sup>142</sup> *HS*, 168.

magistral.”<sup>143</sup> Pero no se trata de una enseñanza *mayéutica*, la cual para Levinas es una paradoja, ya que seguiría siendo parte de la intuición solitaria del yo.<sup>144</sup>

Es muy importante la noción de *asimetría* en el pensamiento de Levinas, y de *altura* del Otro como maestro que enseña. “Los interlocutores no son iguales: al llegar a la verdad, el discurso es discurso con un dios que no es nuestro ‘compañero de esclavitud’ (*Fedro*, 273 e).<sup>145</sup> Y agrega Levinas: “Reconocer al Otro es dar. Pero es dar al maestro, al señor, al que se aborda como ‘Usted’ en una dimensión de grandeza.”<sup>146</sup>

Paul Ricoeur disientirá en esto con Levinas. Para Ricoeur es necesaria una cierta reciprocidad entre los que entran en diálogo. Sostiene que “...cada uno de los amigos da al otro tanto como recibe”<sup>147</sup> y agrega “...la amistad sólo reina entre gente de bien de igual rango; en este sentido, la igualdad es presupuesta por la amistad...”<sup>148</sup> Ricoeur defiende una *dialéctica* que equipara al Mismo y al Otro:

“En efecto, tomada literalmente, una disimetría no compensada rompería el intercambio del dar y recibir, y excluiría la instrucción por el rostro del campo de la solicitud. Pero, ¿cómo semejante instrucción se inscribiría en la dialéctica del dar y del recibir, si una capacidad de dar en contrapartida no fuese liberada por la iniciativa misma del otro?”<sup>149</sup>

Pero, para Levinas, no hay ni puede haber una dialéctica que compense y comprenda la relación. Una dialéctica abarcaría la totalidad de la relación Mismo-Otro, y justamente la tesis de Levinas es que no puede haber una totalidad que englobe y explique esa relación. “La reversibilidad de una relación en la que los términos se leen indiferentemente de izquierda a derecha y de derecha a izquierda, los acoplaría, uno al otro. Se complementarían en un sistema, visible desde fuera. La pretendida trascendencia se reabsorbería así en la unidad del sistema que destruiría la alteridad radical de lo Otro.”<sup>150</sup> Como bien observa Patricio Peñalver,

<sup>143</sup> Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., pg. 75.

<sup>144</sup> Cf. Idem, pgs. 75 y 76. Ver también *TI*, 89, 90.

<sup>145</sup> *TI*, 95.

<sup>146</sup> *TI*, 98, 99. Aquí vemos una gran diferencia con Buber, para quien la relación era un Yo-Tu, es decir, en un plano de igualdad, mientras que para Levinas es un Yo-Usted, que marca el plano de superioridad del Otro, por lo que se remarca la responsabilidad y obligación del Yo con respecto al Usted.

<sup>147</sup> Ricoeur, Paul, *Si Mismo como Otro*, México, Ed. Siglo XXI, 2011, pg. 190.

<sup>148</sup> Idem, pgs. 190 - 191.

<sup>149</sup> Ricoeur, Paul, *Si Mismo como Otro*, cit., pg. 197. Ver también Sánchez Hernández, Francisco X., *Estima de sí y alteridad. Una reflexión a partir de Paul Ricoeur y de Emmanuel Levinas*, en *Revista Franciscanum* Vol. LV, N° 160, Bogotá, 2013; donde se analiza un intercambio epistolar entre Ricoeur y Levinas, y puede verse muy claramente la diferente manera de pensar de ambos autores, y la insistencia de cada uno en defender sus puntos de vista, uno defendiendo la ‘estima de sí’ como fundante de la relación (Ricoeur) y el otro sosteniendo la supremacía del Otro que interpela desde su dimensión de altura (Levinas).

<sup>150</sup> *TI*, 60

“...un pensamiento universal, una razón objetiva, no requeriría comunicación (...) la comunidad del pensamiento debería haber hecho imposible el lenguaje como relación entre seres. El discurso coherente es uno. Un pensamiento universal prescinde de la comunicación.”<sup>151</sup> En el mismo sentido se pronuncia José Mardones al criticar la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas.<sup>152</sup>

“Ese otro se vuelve hacia mí en la representación del rostro. Ante ese rostro que me presenta su miseria y me pide justicia, me siento responsable. Mi *yo* se descubre en ese momento, como una posición que consiste en responder a esta miseria existencial del otro, en descubrirme recursos. Ahí mismo, en ese rostro del otro que se vuelve hacia mí, viene una dimensión de altura, de trascendencia, de Otro, que es también el extranjero, la viuda y el huérfano con los cuales estoy obligado.”<sup>153</sup>

La Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas parte del supuesto de la igualdad de los hablantes, el cual es falso, como bien señala Dussel, ya que el contexto histórico actual del capitalismo que excluye al sur y al tercer mundo, nos dice que no todos están en igualdad de condiciones para entablar con éxito el diálogo que propugna Habermas.<sup>154</sup> Es más, el pobre excluido del sistema ni siquiera tiene voz, no es escuchado. Pero esa diferencia radical entre el Otro y el Mismo, esa *pobreza*, esa *exclusión* del Otro, es lo que le da su dimensión de *altura* según Levinas; es lo que lo convierte en Maestro que *enseña* y *exige respuesta*. “La interpelación que nos viene del ‘pobre-excluido’ reclama no sólo comprensión de su verdad, sino cambio de la situación, es decir, ‘hacer la verdad’.”<sup>155</sup> Y leemos en Levinas:

“La ‘comunicación’ de las ideas, la reciprocidad del diálogo, ocultan ya la esencia profunda del lenguaje. Esta reside en la irreversibilidad de la relación entre el Yo y el Otro, en la Maestría del Maestro coincidiendo con su posición de Otro y de exterior. El lenguaje sólo puede hablarse, en efecto, si el interlocutor es el comienzo de su discurso, si permanece en consecuencia, más allá del sistema, si no está *en el mismo plano que yo*.”<sup>156</sup>

Es importante la aclaración que hace al respecto Peñalver:

<sup>151</sup> Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., pg. 78.

<sup>152</sup> Cf. Mardones, José, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona, Ed. Antrophos, 1998.

<sup>153</sup> Idem, pg. 139.

<sup>154</sup> Cf. Dussel, Enrique; Guillot, Daniel, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Enfoques latinoamericanos N° 3, Buenos Aires, Ed. Bonum, 1975.

<sup>155</sup> Mardones, José, *El discurso religioso de la modernidad*, cit., pg. 105.

<sup>156</sup> *TI*, 124.

“Una vez más, hay que señalar el eco y la diferencia con el Maestro de Kierkegaard. La Maestría del Maestro evocada en la cita anterior, en las antípodas o más bien a años luz de las Pedagogías vulgares, y de los mil socratismos de baja intensidad, aquella Maestría viene de fuera, se impone con la severidad de una Ley.”<sup>157</sup>

“Así, pues, *no todo racionalismo es socrático*. La razón instaurada en el rostro procede de un desbordamiento infinito del yo por lo otro. Ruptura, pues, con el modelo mayéutico de enseñanza.”<sup>158</sup>

En consonancia con este pensamiento, Levinas es un permanente *agradecido* a los maestros que lo precedieron y le ayudaron a dar forma a su pensamiento. El *reconocimiento* a quienes le *enseñaron* el camino es una forma de defender la tesis de la Maestría del Otro. En *Totalidad e Infinito* Levinas reconoce a Franz Rosenzweig, quien está “...demasiado presente en este libro como para ser citado.”<sup>159</sup> En *Trascendencia e inteligibilidad*, se reconoce deudor de Henri Bergson, principalmente por su noción del tiempo como duración, que abre la posibilidad del cambio y la novedad, indispensables en el pensamiento levinasiano.<sup>160</sup> *Fuera del Sujeto* es un enorme reconocimiento a muchos de sus maestros, como Martin Buber, Gabriel Marcel, Franz Rosenzweig, Jean Wahl (a quien le dedicó también *Totalidad e infinito*), Vladimir Jankélévitch, Merleau-Ponty y Alphonse de Waelhens.<sup>161</sup> Pero más allá de todos estos reconocimientos y agradecimientos, al escribir su propia biografía en *Difícil Libertad (Signatura)*, Levinas hace un inventario de todos los maestros (y textos) que conformaron su pensamiento, a saber: la Biblia hebrea, Puchkine, Tolstoi, Blondel, Halbwachs, Pradines, Carteron, Guérault, Blanchot, Hering, Brunschvicg, Marcel, Wahl, Nelson, Chouchani, el Talmud, Husserl (de quien reconoce haber aportado un método a la filosofía) y Heidegger. “Este inventario dislocado es una biografía.”<sup>162</sup> Este es el camino que recorre habitualmente la ciencia, además de la filosofía. Los científicos no están siempre partiendo desde cero, sino desde el lugar alcanzado por quienes les precedieron. Igualmente los filósofos, siempre tienen que hacerse cargo de lo que dijeron sus predecesores y argumentar desde allí para sostener sus propios argumentos. Levinas critica la Teoría del conocimiento clásica así como la ontología, ya que no puede proponer una nueva forma de conocimiento y racionalidad sin postular los errores o falencias de las anteriores. Utiliza a

<sup>157</sup> Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., pg. 93.

<sup>158</sup> Idem, pg. 141.

<sup>159</sup> *TI*, 54.

<sup>160</sup> Cf. *TEI*, 27, 28, 29.

<sup>161</sup> Cf. *HS*.

<sup>162</sup> *DL*, 252.

Husserl y a Heidegger, pero los critica también. Porque todos son Maestros, pero también el alumno puede y debe serlo si se considera que todo conocimiento debe ser crítico. Pero lo que no puede el alumno jamás es olvidar a sus Maestros y a sus lecciones.

Hasta aquí hablamos principalmente del conocimiento y la racionalidad, pero también vemos que en el pensamiento de Levinas cambia la concepción clásica del mundo (ontología) que ya no es el objeto de nuestra intencionalidad, sino que se transforma en lo ofrecido por el Otro en el lenguaje: “Recibir el dato es ya recibirlo como enseñado, como expresión del Otro.”<sup>163</sup> El surgimiento de la objetividad entonces tiene base en el principio crítico del lenguaje en el horizonte ético.<sup>164</sup>

En consonancia con esto leemos:

“La objetividad del objeto no deriva de una suspensión del uso y del gozo en la que las poseo sin asumirlas. La objetividad resulta del lenguaje que permite poner en duda la posesión. Este desprendimiento tiene su sentido positivo: es la entrada de las cosas en la esfera del otro. La cosa llega a ser tema. Tematizar es ofrecer el mundo al Otro por la palabra.”<sup>165</sup>

Tanto la manera de ver al conocimiento y a la verdad como algo recibido del Otro que enseña, cuanto la forma de ver al mundo como lo recibido del Otro en la palabra, permiten al Mismo la salida de sí, hacia el Mundo y hacia el Otro. Es decir, permiten la trascendencia, que lleva a la metafísica y a la ética, en la particular visión levinasiana.

---

<sup>163</sup> *TI*, 114.

<sup>164</sup> Cf. Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., pg. 89. Como bien señala Peñalver, vemos aquí una importante diferencia de Levinas con Heidegger y con el antiintelectualismo contemporáneo. Es importante la recuperación levinasiana de una objetividad con un significado ético.

<sup>165</sup> *TI*, 222 - 223.

## Capítulo II

### ETICA Y VERDAD

#### 2.1. METAFÍSICA DE LA ALTERIDAD

La experiencia irreductible del *cara a cara* y la epifanía del rostro que se expresa y se *revela* por medio del lenguaje y que constituye al Otro como un *Maestro que me enseña*, desde su dimensión de altura, sólo pueden ser posibles si el Mismo y el Otro están absolutamente separados, si la *alteridad* del Otro es irreductible a la *mismidad* del Mismo.

La absoluta separación entre el Mismo y el Otro y la imposibilidad de abarcar la relación en un *sistema* significan la apertura de la trascendencia y la metafísica. “En la concepción clásica, la idea de la trascendencia se contradice. El sujeto que trasciende se transporta en su trascendencia. No se trasciende.”<sup>166</sup> Pero en la concepción levinasiana, la diferencia irreductible y la separación absoluta *testimonian* la trascendencia y posibilitan la metafísica. “Esta exterioridad absoluta del término metafísica, la irreductibilidad del movimiento a un juego interior, a una simple presencia de sí a sí, está supuesta, si no *demostrada*, por la palabra que trasciende.”<sup>167</sup> La absoluta alteridad del Otro “...constituye el contenido mismo de lo Otro. Otro de una alteridad que no limita al Mismo, porque al limitar al Mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro: por la comunidad de la frontera, sería, en el interior del sistema, todavía el Mismo.”<sup>168</sup> Utilizando un lenguaje muy rico en metáforas y figuras –muchas de ellas bíblicas o talmúdicas- Levinas ejemplifica la absoluta alteridad del Otro con la del extranjero. El Otro es tan distinto al Mismo, que es como un extranjero: “Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el ‘en nuestra casa’. Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo *poder*. Escapa a mi aprehensión en un aspecto esencial, aún si dispongo de él.”<sup>169</sup> Y agrega Levinas que “la

---

<sup>166</sup> *TI*, 282.

<sup>167</sup> *TI*, 59. Resaltado nuestro.

<sup>168</sup> *TI*, 62.

<sup>169</sup> *TI*, 63.

trascendencia del rostro es, a la vez, su ausencia de este mundo en el que entra, el destierro de un ser, su condición de extranjero, de despojado o de proletario.”<sup>170</sup>

Pero existe un *movimiento* del Mismo hacia lo absolutamente Otro, una *tendencia*. Ese movimiento se produce –según Levinas- por el *deseo metafísico*, deseo de lo *totalmente otro*.<sup>171</sup> Deseo que el propio Levinas se encarga de diferenciar de la *necesidad*, ya que ésta última se *satisface*, se *colma*, y cuando aparece lo hace también una *nostalgia* o *añoranza* de lo que se tuvo y ahora falta, hay una “conciencia de lo perdido”.<sup>172</sup> Pero el deseo, en cambio, es *insaciable*, ya que se acrecienta y nunca se colma. “Lo Deseable no llena mi Deseo, sino que lo ahonda, nutriéndome, de alguna manera, de nuevas hambres.”<sup>173</sup> Pero este deseo o anhelo “...no es retorno a una patria perdida, no es nostalgia.”<sup>174</sup> El deseo metafísico –de lo absolutamente otro- en cambio es como la búsqueda de la tierra prometida, de otra patria, nueva, desconocida.<sup>175</sup>

La separación absoluta, la distancia *infinita* entre el Mismo y el Otro, y lo *insaciable* del deseo metafísico, introducen la *idea de infinito* en el pensamiento del Mismo. La trascendencia “...designa una relación con una realidad infinitamente distante de la mía, sin que esa distancia destruya sin embargo esta relación y sin que esta relación destruya esa distancia, como se produciría en las relaciones interiores al Mismo...”<sup>176</sup> Esa relación entre el Mismo y el Otro, en la cual se mantiene la distancia infinita que los separa y que *los diferencia*, es llamada *metafísica* por Levinas.<sup>177</sup> Esta *idea de infinito* es similar a la idea de infinito expresada en la Tercera Meditación de Descartes: “La noción cartesiana de la idea de lo Infinito designa una relación con un ser que conserva su exterioridad total con respecto a aquel que lo piensa.”<sup>178</sup> Para Descartes la evidencia primera revelaba alternativamente al Yo y a Dios, pero sin confundirlos –en dos momentos distintos de la evidencia-.<sup>179</sup> Pero Levinas aclara que la trascendencia de la que él habla –la separación entre el Mismo y lo Otro- o

---

<sup>170</sup> TI, 98.

<sup>171</sup> Cf. TI, 57. Algunos estudiosos han señalado que en sus primeras obras Levinas hacía referencia al *deseo erótico* como lo que hace salir al Mismo hacia el Otro, y que solo en sus obras de madurez comienza a referirse al *deseo metafísico*. Al respecto puede verse: Palacio, Marta, *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, cit.

<sup>172</sup> TI, 57 – 58.

<sup>173</sup> HH, 56.

<sup>174</sup> Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., pg. 56.

<sup>175</sup> Cf. Pintor-Ramos, Antonio, *En las fronteras de la fenomenología*, cit., pg. 32. Es notable la comparación entre los viajes de Ulises, que sale de su patria para conquistar el mundo y retornar luego a su patria, y el de Abraham, que busca la tierra prometida para no volver nunca más. En estas dos alegorías estarían representadas la filosofía clásica (Ulises) y la filosofía levinasiana de raíz judía (Abraham).

<sup>176</sup> TI, 65.

<sup>177</sup> Cf. TI, 66.

<sup>178</sup> TI, 74.

<sup>179</sup> Cf. TI, 72.

trascendencia *filosófica* difiere de la trascendencia de las religiones, que es aún participación “...sumergida en el ser hacia el que va, la cual encierra en sus mallas invisibles, como para forzarlo, el ser que trasciende.”<sup>180</sup> La trascendencia filosófica introduce en el pensamiento del Mismo la idea de infinito como medida de la distancia que lo separa del Otro, de modo que “la distancia que separa *ideatum* e idea constituye aquí el contenido del *ideatum* mismo. Lo infinito es lo propio en un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente otro.”<sup>181</sup> André Brayner de Farias sostiene que “La interpretación levinasiana de la Tercera Meditación no aumenta objetivamente nada que Descartes no haya dicho, apenas apura los olvidos para las dimensiones inauditas de la filosofía cartesiana.”<sup>182</sup> Y agrega que la diferencia es que Levinas ofrece una interpretación *no ontológica* de la idea de infinito. Farias coincide con Levinas en pensar que no es posible pasar a la idea de infinito por un movimiento interior de la conciencia o racionalidad, por una interpretación *ontológica* de una idea. No alcanza con abordar a Dios como Ser Absoluto. Es la *pasividad anárquica* de la *exposición original* al Otro absolutamente Otro la que introduce la idea de infinito en la subjetividad del Mismo.<sup>183</sup> La Idea de infinito es “...pensamiento que se produce como deseo, pero deseo sin esperanza de satisfacción, por lo tanto, deseo sin fin.”<sup>184</sup>

Pero esta idea de lo infinito –idea única y excepcional- es pensar más de lo que se piensa,<sup>185</sup> es una idea que contiene más de lo que estaría en condiciones de contener.<sup>186</sup> “Al referirse a lo que debería ser su ‘correlato intencional’, se hallaría deportada, sin culminar nunca, sin llegar a un fin, sin llegar precisamente a algo finito, a un término, a un final.”<sup>187</sup> Y agrega Levinas en *Trascendencia e inteligibilidad*: “Sin duda, hay que distinguir entre, por una parte, el fracaso de una mira intencional que no culmina (...) y, por otra parte, la deportación o la trascendencia más allá de todo final y de toda finalidad: pensamiento de lo absoluto sin que a este absoluto se le dé alcance como a un fin, lo que de nuevo habría significado finalidad y finitud.”<sup>188</sup>

---

<sup>180</sup> *TI*, 72.

<sup>181</sup> *TI*, 73.

<sup>182</sup> Brayner de Farias, André, *Infinito e tempo. A filosofia da ideia de infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Levinas*, en Revista Veritas, Vol. 51, nº 2, Porto Alegre, 2006, pg. 9. Traducción propia.

<sup>183</sup> Cf. Idem, pg. 10.

<sup>184</sup> Idem, pg. 10.

<sup>185</sup> Cf. *TI*, 73.

<sup>186</sup> Cf. *TEI*, 31.

<sup>187</sup> *TEI*, 31.

<sup>188</sup> *TEI*, 31 – 32.



Patricio Peñalver señala que Levinas *opone* la idea de infinito como alternativa al concepto de totalidad.<sup>189</sup> La ruptura del sistema de correlación del pensamiento griego, la correlación *noema-noesis*, la totalidad del sistema, se *rompen* en la trascendencia del Otro absolutamente Otro –absolutamente separado del Mismo- que se *revela* en la *epifanía* del rostro. “De la misma manera que lo infinito pensado trasciende el pensamiento de lo infinito, así también el otro, deseado, trasciende la negatividad del yo que se mueve en lo Mismo. Lo infinito en este ámbito interhumano es el rostro, expresión por sí y no tema desvelable a la luz de la comprensión.”<sup>190</sup>

Daniel Guillot resume con extraordinaria claridad todo cuanto venimos apuntando hasta aquí, en su *Introducción a Totalidad e Infinito*:

“La estructura formal que encuadra esta experiencia de la alteridad es *la idea de lo infinito* cuyo contenido consiste en sobrepasar permanentemente todo contenido y por la cual se contiene más de lo que se puede contener. Esta idea límite de la filosofía cartesiana que permite superar la duda de la subjetividad da cuenta de la experiencia del cara a cara en el plano conceptual. El otro es precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual. El concepto lo pondría a mi disposición y sufriría así la violencia de la conversión del Otro en Mismo. La idea de lo infinito expresa esta imposibilidad de encontrar un término intermedio –un concepto- que pueda amortiguar la alteridad del Otro.”<sup>191</sup>

Pero quizás la frase más clara y contundente de Guillot sea la que sigue: “El Otro como lo absoluto es una trascendencia anterior a toda razón y a lo universal, porque es, precisamente, la fuente de toda racionalidad y de toda universalidad.”<sup>192</sup> Pero, ¿de qué manera la trascendencia metafísica de lo Otro es *fuentes* de toda racionalidad y de toda universalidad?

El deseo –puente de salida del Mismo hacia la exterioridad del absolutamente Otro- *invierte* la intencionalidad de la conciencia.<sup>193</sup> “...La iniciativa de la relación no brota ya del sujeto ni de su actividad intencional sino que es provocada por la ‘proximidad’ del otro, alteridad que irrumpe y se ‘revela’ afectándolo y provocándole el ‘deseo del otro’, movimiento de salida hacia la alteridad que no retorna sobre sí.”<sup>194</sup>

En *De Otro modo que ser* nos dice Levinas:

<sup>189</sup> Cf. Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., pg. 69.

<sup>190</sup> Idem, pg. 70.

<sup>191</sup> Guillot, Daniel, *Introducción*, en *TI*, pg. 25.

<sup>192</sup> Idem, pg. 25.

<sup>193</sup> Cf. Palacio, Marta, *La posición de Levinas en el giro hermenéutico*, cit., pg. 144.

<sup>194</sup> Idem, pg. 144.

“El ser no será, por tanto, la construcción de un sujeto cognoscente, al contrario de lo que pretende el idealismo. El sujeto que se abre al pensamiento y a la verdad del ser –a los cuales se abre incontestablemente- lo hace por un camino del todo diferente a aquel que permite ver al sujeto como ontología o inteligencia del ser. El ser no procederá del conocimiento. Este no-proceder-del-conocimiento tiene un sentido totalmente distinto de lo que supone la ontología. Ser y conocimiento, ambos unidos, significarían dentro de la proximidad del otro y dentro de una cierta modalidad de mi responsabilidad para con el otro, es de esta respuesta de donde procede toda cuestión, de este Decir anterior a lo Dicho.”<sup>195</sup>

Es que la relación de alteridad entre el Mismo y lo Otro, la trascendencia metafísica de la apertura hacia lo absolutamente Otro lleva a la *ética* de la responsabilidad. El Otro exige una *respuesta*. La relación metafísica de la alteridad es también una relación ética de la responsabilidad. Antonio Pintor-Ramos remarca que la “...’filosofía primera’ –en el doble sentido de comienzo y fundamento- fue denominada por Levinas de varias maneras equivalentes, todas ellas encaminadas a sustituir el tradicional primado de la ontología. Los dos términos más repetidos son *metafísica* y *ética*, términos que en el fondo terminan siendo sinónimos...”<sup>196</sup> Y cita Pintor-Ramos al propio Levinas: “La metafísica precede a la ontología.”<sup>197</sup> Y más adelante encuentra: “...El plano ético precede al plano de la ontología.”<sup>198</sup> Es por ello que Pintor-Ramos propone que se entienda el núcleo del pensamiento levinasiano a partir de la *tensión* entre estos términos –metafísica y ética- los cuales si bien no llegan a recubrirse del todo, tampoco pueden entenderse por separado.<sup>199</sup> “Más aún, propongo que se entiendan estos dos términos como tropos no exentos de hipérbole para designar la peculiar concepción que de la filosofía se hace Levinas.”<sup>200</sup>

---

<sup>195</sup> *AE*, 72.

<sup>196</sup> Pintor-Ramos, Antonio, *En las fronteras de la fenomenología*, cit., pg. 52.

<sup>197</sup> *TI*, 67.

<sup>198</sup> *TI*, 214.

<sup>199</sup> Cf. Pintor-Ramos, Antonio, *En las fronteras de la fenomenología*, cit., pg. 52.

<sup>200</sup> *Idem*, pg. 52.

## 2.2. LA ÉTICA FUNDANTE DEL CONOCIMIENTO Y LA TRASCENDENCIA DEL LENGUAJE

El propio Levinas reconoce en *Entre Nosotros* que “lo que pretendemos es intentar contemplar la ética en relación con la racionalidad del saber inmanente al ser, que es primordial para la tradición filosófica de Occidente, ya que la ética puede incluso, sobrepasando a fin de cuentas las formas y determinaciones de la ontología y sin renunciar por ello a la paz de lo Racional, acceder a otro proyecto de inteligibilidad y a otra forma de amar la sabiduría.”<sup>201</sup> No alcanza con el ser separado para llegar a la verdad. “La búsqueda de la verdad se despliega en la aparición de las formas. El carácter distintivo de las formas como tales es precisamente su epifanía a distancia.”<sup>202</sup> Es la conciencia moral la que permite la recepción del otro.<sup>203</sup> Para Emmanuel Levinas la esencia del saber es la crítica (que él también llama *filosofía*)<sup>204</sup> y señala que “...lo propio del saber no está en su posibilidad de ir hacia un objeto, movimiento por el cual se asemeja a los otros actos. Su privilegio consiste en poder cuestionarse, en penetrar más acá de su propia condición.”<sup>205</sup> Buscar la fundamentación del conocimiento a partir del conocimiento, produciría una ‘regresión al infinito’ similar a fundar la libertad en sí misma –señala Levinas-. Esto es lo que pretenden hacer la psicología y la teoría del conocimiento. Pero “el saber cuya esencia es la crítica no puede reducirse al movimiento objetivo. Conduce hacia el Otro. Recibir al Otro, es cuestionar mi libertad.”<sup>206</sup>

La verdadera y única crítica se produce en el recibimiento del otro, que cuestiona la libertad del Yo y produce la inversión de la intencionalidad que es el movimiento de la tematización. Nos dice Levinas:

“Pero esta inversión no conduce a ‘conocerse’ como tema señalado por el otro; sino a someterse a una exigencia, a una moralidad. El Otro me mide con una mirada incomparable con aquella por la que lo descubro. La dimensión de *altura* en la que se coloca el otro es como la curvatura primera del ser en la cual se sostiene el privilegio del Otro, el desnivelamiento de la trascendencia. El Otro es Metafísica. El Otro no es trascendente porque sería libre como yo. Su libertad, al contrario, es una superioridad que viene de su trascendencia misma.”<sup>207</sup>

---

<sup>201</sup> EN, 9.

<sup>202</sup> TI, 84.

<sup>203</sup> Cf. TI, 107.

<sup>204</sup> Cf. TI, 107.

<sup>205</sup> TI, 107.

<sup>206</sup> TI, 108.

<sup>207</sup> TI, 109.

El Otro que se nos presenta y nos cuestiona *se expresa*, se manifiesta con la palabra. El lenguaje es el medio que permite el contacto entre el Mismo y el Otro. “La ambivalencia de la aparición es superada por la Expresión, presentación del otro a mí, acontecimiento original de la significación. Comprender una significación no es ir de un término de la relación al otro, percibir relaciones en el seno del dato. Recibir el dato es ya recibirlo como enseñado, como expresión del Otro.”<sup>208</sup> Por eso, la relación ética de trascendencia con el Otro que se me aparece y se expresa, y me *enseña*, y me cuestiona y se opone a mi libertad, es también la fuente de la palabra y del *sentido* que ésta porta. No es la intención del sujeto cognoscente la que pone el sentido a la palabra. La palabra del Otro ya porta su sentido, y este me es *enseñado*.

Así, nos dice Levinas:

“El comienzo del saber sólo es posible si se rompe el encantamiento y el equívoco permanente de un mundo en el que toda aparición es posible simulación, en el que falta el comienzo. La palabra introduce un principio en esta anarquía. La palabra desencanta, porque, en ella, el ser que habla garantiza su aparición y se auxilia, asiste a su propia manifestación. Su ser se efectúa en esta *asistencia*. La palabra que ya apunta en el rostro que me mira, introduce la franqueza primera de la revelación. Con relación a ella, el mundo se orienta, es decir adquiere una significación.”<sup>209</sup>

Es verdad que el lenguaje lleva a la tematización, pero nunca debe perderse de vista su origen, como *expresión* del Otro, ya que aquí está la base de su sentido y es lo que permite la posterior tematización. De este modo se comprende cómo la relación ética precede a la ontología y al conocimiento.<sup>210</sup> La justicia precede a la verdad. La ética es la condición de la razón práctica y también de la teórica, y no una derivación de ésta, como pensaban los griegos. En *Humanismo del otro hombre* nos dice Levinas: “...la epifanía del Otro implica una significancia propia, independiente de esta significación recibida del mundo. El Otro no nos sale al paso sólo a partir del contexto, sino que, sin esta mediación, significa por sí mismo.”<sup>211</sup> Y agrega para más claridad:

---

<sup>208</sup> *TI*, 114.

<sup>209</sup> *TI*, 120.

<sup>210</sup> Es importante la aclaración realizada por Zygmunt Bauman en el sentido de que esa ‘anterioridad’ no es una condición ontológica sino un ‘rechazo’ de todo orden ontológico. El ‘antes’ o ‘a pesar de la ontología’ tiene el sentido de *mejor*. La moralidad no es entonces un estado preontológico sino la *trascendencia* del ser. Ver Bauman, Zygmunt, *Ética Posmoderna*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI S.A., 2005, pgs. 84-85.

<sup>211</sup> *HH*, 58.

“El Otro que se manifiesta en el rostro, perfora, de alguna manera, a su propia esencia plástica, semejante a alguien que abriera la ventana en la que su figura ya se vislumbraba. Su presencia consiste en desvestirse de la forma que, sin embargo, ya lo manifestaba. Su manifestación desborda la parálisis inevitable de la manifestación. Es esto lo que describimos por la fórmula: el rostro habla. La manifestación del rostro es el primer discurso. Hablar es, ante todo, esta manera de venir desde atrás de su apariencia, desde detrás de su forma, una apertura en la apertura.”<sup>212</sup>

Belén Altuna nos enseña magistralmente que el rostro no es un ser correlativo a un saber, ya que el rostro es en sí mismo *sentido*.<sup>213</sup> “El rostro trae así la primera significación, es decir, el surgir mismo de lo racional.”<sup>214</sup> Pero el Otro que habla y se *expresa* al mismo tiempo *llama, invoca, exige respuesta*. Y la *respuesta personal* que el Otro exige al Mismo es un acto *ético*.<sup>215</sup> Y agrega Altuna: “Ese responder a él, responder de él, responsabilizarse de él es, pues, para Levinas, la esencia de la relación moral, e inmediatamente se observa en ello una orden que va mucho más allá del ‘no matarás’ o ‘no le dejarás morir solo’”.<sup>216</sup> El valor de esta *obligación de responder* lo enfatiza muy bien Levinas en *Trascendencia e Inteligibilidad*, cuando dice:

“¡No es poca cosa estar obligado a responder! Lo que hay que hacer es no abordarlo en su estadio derivado y trivial. No se trata de esa formalidad propia de cualquier interrogatorio judicial apoyado en la fuerza pública. Lo que hay en el responder es una obediencia extra-ordinaria (¡servicio sin servidumbre!) a la derechura del rostro del otro hombre, cuyo imperativo irrecusable no procede de la amenaza y cuya autoridad incomparable ordena a través de un sufrimiento...”<sup>217</sup>

En la misma obra nos aclara Levinas: “En la obligación para con el otro hay un sentido. Evidentemente, que después de ello, en la reflexión, esto se convierta en un saber – que la filosofía misma sea un saber- no significa que el estatuto del que goza lo dotado de sentido en el saber sea su modo propio y primigenio.”<sup>218</sup>

Pero la responsabilidad es también un “principio de individuación”<sup>219</sup> del sujeto (Mismo). José Antonio Méndez señala que el encuentro concreto con el rostro del Otro suscita la conciencia moral, que significa reconocer la eminencia y asimetría del Otro, e implica la

<sup>212</sup> HH, 59.

<sup>213</sup> Altuna, Belén, *Sobre el sentido de la ética y el sentido del saber (Una aproximación a Levinas)*, en Revista ISEGORIA nº 35, Madrid, 2006, pg. 249.

<sup>214</sup> Idem, pg. 251.

<sup>215</sup> Cf. TI, pg. 232.

<sup>216</sup> Altuna, Belén, *Sobre el sentido de la ética y el sentido del saber*, cit., pg. 251.

<sup>217</sup> TEI, 62.

<sup>218</sup> TEI, 43.

<sup>219</sup> EN, 134.

salida de sí para el Mismo, que no va acompañada de un cálculo para volver a sí.<sup>220</sup> Así, la irrupción del rostro del Otro provoca un cambio en el sujeto, una inversión de su voluntad.

El plano ético que precede al ontológico es el que da sustento a la teoría y la tematización. Con la aparición del Tercero (el Otro del Otro) se hace necesario ‘traducir’ o ‘fijar’ el Decir en Dicho.<sup>221</sup> La respuesta al Otro es ‘Decir’, es *verbo*, es *respuesta*. La fijación de ese decir en el *concepto* es el Dicho, que posibilita la fijación en palabra escrita, libro, justicia, ciencia.<sup>222</sup> Pero la significación del Dicho siempre procede del Decir original surgido de la relación ética con el Otro. “Porque ni la justicia, ni las leyes, ni la política son el origen o la base de la moralidad, sino una consecuencia y no deben olvidarlo jamás.”<sup>223</sup>

En *De otro modo que ser*, Levinas, utilizando el lenguaje hiperbólico que lo caracteriza, lleva la responsabilidad al grado de *substitución* y de *expiación*, donde el Mismo se convierte en rehén del Otro.

Patricio Peñalver nos dice al respecto:

“La tesis de la moral como principio crítico, o fundamento del conocimiento, o la idea de que la verdad supone la justicia, se expone entonces como plenamente coherente con la metafísica de lo otro infinitamente otro. Coherente también con ésta, así, la exclusión de la pretensión fundadora, tanto de la Teoría del conocimiento –o conocimiento objetivo del conocimiento objetivo- como de la reflexión racional que ‘supera’ la subjetividad empírica.”<sup>224</sup>

Y también insiste Peñalver en que el ‘verdadero lenguaje’ –la manifestación o expresión del Otro- es el que introduce un principio de certidumbre en el mundo anárquico poblado de signos equívocos. La objetividad misma del mundo se constituye en tanto mundo donado, ofrecido en el lenguaje del otro.<sup>225</sup> “Es que la cosa en sí no se desvela: se expresa. Se expresa en el rostro o en la palabra que exige responsabilidad moral a su destinatario justamente al sacarlo de la fenomenalidad de su vida gozosa y satisfecha.”<sup>226</sup>

Marta Palacio sintetiza lo que venimos apuntando hasta aquí, de la siguiente manera:

<sup>220</sup> Cf. Mendez, José Antonio, *Significados de la subjetivación*, cit., pg. 113.

<sup>221</sup> Cf. *AE*, 238.

<sup>222</sup> Cf. *AE*, 238.

<sup>223</sup> Altuna, Belén, *Sobre el sentido de la ética y el sentido del saber*, cit., pg. 253.

<sup>224</sup> Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., pg. 86.

<sup>225</sup> Cf. *Idem*, pg. 88.

<sup>226</sup> *Idem*, pg. 127.

“Levinas sostiene que la relación del Mismo y el Otro no es intencionalidad teórica –como pretendiera Husserl- sino desiderativa, ética. ‘Relación metafísica’, según palabras del autor. Ya no hay intencionalidad o saber reflexivo frente a la alteridad absoluta del otro, excedencia o auténtica trascendencia. El otro que irrumpe y se revela en el cara-a-cara solo puede ser abordado en el ‘discurso’, en que el otro se presenta como ‘rostro’ y como ‘expresión’”.<sup>227</sup>

Y, con respecto a la importancia del lenguaje en la relación ético-metafísica, nos dice Marta Palacio:

“El lenguaje no sólo contiene los mitos (Wittgenstein) ni abre los horizontes de sentido (Gadamer), ni constituye el mundo para el sujeto, ni es la relación privilegiada con el ser (Heidegger), sino que el lenguaje es un trascendental-empírico que, en cuanto proximidad y respuesta al otro, posibilita la relación ética. La relación con el otro tiene la estructura del lenguaje, que a la par que mantiene un vínculo de obligación, un imperativo de respetar (respondere, responsable) al Otro por parte del Mismo (yo), mantiene la ‘separación’ o la ‘diferencia’ radical entre el Mismo y el Otro.”<sup>228</sup>

Marta Palacio denomina ‘giro ético-hermenéutico levinasiano’ a esta tesis de Levinas de situar la significación en la ética<sup>229</sup> y concluye con una cita de Levinas: “Diremos, para concluir, que antes que en la Cultura y la Estética, la significación se sitúa en la Ética, presupuesto de toda cultura y de toda significación.”<sup>230</sup>

### 2.3. VERDAD Y BIEN SIN HIPOCRESÍA: EL PROFETISMO EN LA FILOSOFÍA

En el Prefacio de *Totalidad e Infinito* Emmanuel Levinas nos plantea que la civilización occidental es esencialmente hipócrita. Busca al mismo tiempo la Verdad y el Bien, pero estos parecen contradictorios e irreconciliables en un mundo donde la guerra es realidad cotidiana evidente.<sup>231</sup> La ontología del ser –el concepto de totalidad- lleva implícita a la violencia y a la guerra. La paz sólo tiene cabida en este mundo como una simple suspensión de la guerra. La filosofía griega –el logos- como intelectualismo basado en la autonomía del

<sup>227</sup> Palacio, Marta, *La posición de Levinas en el giro hermenéutico*, cit., pg. 142.

<sup>228</sup> Idem, pg. 145.

<sup>229</sup> Cf. Idem, pg. 152.

<sup>230</sup> *HH*, 68.

<sup>231</sup> Cf. *TI*, 50.

sujeto cognoscente, estaría en la base de ese pensamiento de totalidad que lleva a la guerra, aun aspirando al bien y a la verdad. Nos dice Patricio Peñalver:

“Levinas reconoce de entrada un conflicto, un problema o una dificultad para conciliar los ideales del conocimiento y los de la moral. Conflicto viejo como el pensamiento occidental, pero al que las tensiones internas en el proceso de maduración del racionalismo moderno hasta Kant y Hegel, y sobre todo la experiencia histórica del fracaso civilizatorio de ese racionalismo a lo largo del siglo XX, han llevado a un nivel inédito de radicalidad. Hasta tal punto que lo que estaría en juego, tras el dilema entre saber y moral, es la omnipresencia de la guerra o la posibilidad de la paz.”<sup>232</sup>

Para Levinas es necesaria otra lógica -no ontológica-, que no hable en la lengua de la guerra, o de lo contrario la conciencia moral solo sería un autoengaño. “La conciencia moral sólo puede soportar la burlona mirada del político si la certeza de la paz acalla la evidencia de la guerra.”<sup>233</sup> Pero, ¿cuál es la salida a esta hipocresía del filósofo o camino sin salida de la filosofía occidental? Para Levinas es la palabra del profeta. En ella solamente puede encontrarse la paz mesiánica donde la verdad y la moral coincidan sin hipocresía. “Históricamente, cuando la escatología de la paz mesiánica se sobreponga a la ontología de la guerra, entonces la moral se opondrá a la política, dejando atrás las funciones de la prudencia o los cánones de lo bello, para postularse incondicional y universal.”<sup>234</sup> Esto es así porque mientras la filosofía se encierra dentro de los márgenes de la Totalidad, la escatología logra la excedencia *más allá de la totalidad* o de la historia. Es la idea de *infinito* la que expresa esa trascendencia con respecto a la totalidad. “La escatología, en tanto que el ‘más allá’ de la historia arranca los seres a la jurisdicción de la historia y del porvenir, los interpela en su plena responsabilidad y a ella los convoca.”<sup>235</sup>

Esta invocación que Levinas hace de la escatología “...no sólo es ajena a la filosofía, sino que suscita desconfianza en los filósofos.”<sup>236</sup> Para los filósofos la escatología forma parte de la opinión, o de la fe, de lo que no cuenta con ‘evidencia’ que lo acredite. Pero para Levinas la escatología sí tiene un valor a rescatar por parte de la filosofía. Sin embargo, Levinas acepta que lo escatológico no entra en el orden de las evidencias filosóficas. Por ello la filosofía de Levinas no es teológica ni religiosa.<sup>237</sup> Al respecto, nos aclara Peñalver:

<sup>232</sup> Peñalver, Patricio, *El Filósofo, el Profeta, el Hipócrita*, cit., pgs. 187 – 188.

<sup>233</sup> *Id.*, 48.

<sup>234</sup> *Id.*, 48.

<sup>235</sup> *Id.*, 49.

<sup>236</sup> Peñalver, Patricio, *El Filósofo, el Profeta, el Hipócrita*, cit., pg. 189.

<sup>237</sup> Cf. *Idem*, pg. 190.



“En cualquier caso es claro que el discurso que Levinas busca para hacer justicia a una ética fuera del horizonte de la guerra no encuentra ni su modelo ni su cómplice en la religión ni en la teología. Se busca o se requiere una relación con el ser más allá de la totalidad, y eso quiere decir aquí más allá del sentido teleológico de una historia. La ‘lógica’ de esa nueva relación no es la de llenar un vacío o completar una falta, sino la de un exceso, una excedencia exterior al sistema que conforman la evidencia filosófica, la faz del ser como guerra y el concepto de totalidad.”<sup>238</sup>

El ‘modo’ de pasar del lenguaje filosófico al profético sería –para Levinas– “... ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra cuando esta situación condiciona la totalidad misma. Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro.”<sup>239</sup> Pero inmediatamente aclara Levinas que “esta revelación de lo infinito no conduce a la aceptación de algún contenido dogmático, y se estaría en un error al sostener la racionalidad filosófica de éste en nombre de la verdad trascendental de la idea de lo infinito.”<sup>240</sup> Es que la ‘idea de infinito’ no sólo quiebra la ‘totalidad’ sino que además obliga al pensamiento –al desbordarlo– a salir de sí a la exterioridad del otro que se revela en la epifanía del rostro. Es reemplazada así la autonomía del filósofo tradicional por la heteronomía propia del profetismo. Y esta ‘idea de infinito’ que introduce la heteronomía en el pensamiento es *condición de toda opinión* y es también *condición de toda verdad objetiva*.<sup>241</sup> En este punto acota Patricio Peñalver que Levinas acepta la eficacia del método trascendental del kantismo para una ética libre de las ‘evidencias’ filosóficas, pero se resiste al ideal kantiano de la autonomía de la razón acercándose a cierto *empirismo*, el cual debe distinguirse del empirismo tradicional en que aquí la experiencia no es del objeto, sino que es la ‘experiencia por excelencia’ o relación con lo absolutamente otro y –de este modo– con lo infinito.<sup>242</sup> Otra consecuencia del pensamiento que propone Levinas, es que al postular la responsabilidad absoluta del sujeto se está defendiendo la subjetividad ética, en contra de la anulación y alienación del individuo que se postula en la filosofía de la totalidad y la guerra. Pero hay otra consecuencia más de este profetismo levinasiano, que es la *inadecuación* entre la subjetividad y la exterioridad: “Todo saber en tanto que intencionalidad supone ya la idea de lo infinito, la *inadecuación* por excelencia.”<sup>243</sup> Es por ello que Levinas denomina ‘revelación’ a la manifestación del rostro

<sup>238</sup> Peñalver, Patricio, *El Filósofo, el Profeta, el Hipócrita*, cit., pg. 190.

<sup>239</sup> *TI*, 50 – 51.

<sup>240</sup> *TI*, 51.

<sup>241</sup> Cf. *TI*, 51. Nótese la referencia a la opinión (propia del profetismo) y su comparación con la verdad (aspiración de la filosofía).

<sup>242</sup> Cf. Peñalver, Patricio, *El Filósofo, el Profeta, el Hipócrita*, cit., pgs. 193 – 194.

<sup>243</sup> *TI*, 53.

que se presenta por sí mismo, o se expresa, en lugar del ‘desvelamiento’ que propone la filosofía clásica. Revelación como en las religiones o lenguajes proféticos, pero aquí con un sentido novedoso: no es Dios quien se ‘revela’ a sí mismo, es el Otro. Y hay que insistir nuevamente en que estamos aún en el terreno filosófico, ya que Levinas no se opone a la racionalidad, sino que propone una nueva racionalidad –metafísica, la llama él–:

“La significación a la que, en esta obra, la deducción fenomenológica remite el pensamiento teórico sobre el ser y la exposición panorámica del ser mismo, no es irracional. La aspiración a la exterioridad radical, invocada por esta razón metafísica, el respeto de esta exterioridad metafísica que es necesario, ante todo, ‘dejar ser’, constituye la verdad. Ella impulsa este trabajo y atestigua su fidelidad al intelectualismo de la razón. Pero el pensamiento teórico, guiado por el ideal de la objetividad, no agota esta aspiración. Se queda más acá de sus ambiciones. Si las relaciones éticas deben conducir –como mostrará este libro–, la trascendencia a su término, es porque lo esencial de la ética está en su *intención trascendente* y porque toda intención trascendente no tiene estructura *noesis-noema*. La ética, ya *por sí misma*, es una ‘óptica’.”<sup>244</sup>

Patricio Peñalver señala que esa ‘tensión’ entre la esencia de la subjetividad y la fidelidad al intelectualismo de la razón se encuentra en el centro metódico de *Totalidad e Infinito*, “...tensión que refleja a su vez la dualidad greco-judía, o filosófico-escatológica, que marca la singularidad y la importancia, de este discurso.”<sup>245</sup>

Es que, como sostiene Peñalver:

“...El discurso de Levinas supone, o más bien realiza, una ‘traducción’ de ese elemento judío a la lengua griega, al *médium* mismo de la universalidad que es la ontología filosófica. Lo que señala en el discurso levinasiano de *Totalité et Infini* su carácter de traducción es justamente aquello que fundamenta su apartamiento respecto a las tesis dominantes en la filosofía occidental: el pensamiento heterológico, la trascendencia irreversible de lo Otro.”<sup>246</sup>

Muchos autores han señalado un *doble origen* o *doble fuente* en la escritura levinasiana: por un lado el de la filosofía occidental de raíz griega y que culmina en el idealismo alemán, y por el otro el de los textos judíos, principalmente el Talmud, del cual Levinas es un gran estudioso. El propio Levinas ha sido muy cuidadoso en separar sus publicaciones filosóficas de las teológicas, utilizando diferentes editoriales para cada una de ellas. Pero más allá de este *esmero* en distinguir los dos tipos de trabajos, es indudable que

<sup>244</sup> *TI*, 54 – 55.

<sup>245</sup> Peñalver, Patricio, *El Filósofo, el Profeta, el Hipócrita*, cit., pg. 196.

<sup>246</sup> *Idem*, pg. 197.

ambas fuentes u orígenes de la formación y del pensamiento levinasiano están presentes en todas sus obras. Así, en sus escritos filosóficos hay *términos* y figuras típicas del lenguaje religioso, y en sus escritos judíos siempre encontramos reflexión y crítica, que son propias de la actividad filosófica.

Juan Alberto Sucasas señala que la *heteronomía* levinasiana proviene del *Talmud*, que “...presupone la existencia de una Palabra absoluta, semánticamente inagotable, que un sujeto humano privilegiado ha recibido del mismo *Yahvéh*.”<sup>247</sup> Para Sucasas, la interpretación de la obra levinasiana debe ser realizada a partir de los textos religiosos del *Talmud*, ya que él ve dos niveles de sentido en los textos de Levinas: un discurso filosófico o *fonotexto*; y otro oculto o secreto que denomina *prototexto*, y que da sentido al primero. Esta multiplicidad textual es llamada *Palimpsesto* por Sucasas.<sup>248</sup> Esta hermenéutica ayudaría a explicar el por qué del uso de un lenguaje tan *religioso* por parte de Levinas.

¿Significa esto que la obra de Levinas es religión, y no filosofía?

Jorge Medina señala que, si bien es cierto e innegable que existe una conexión muy fuerte entre el pensamiento de Levinas y el judaísmo, no es menos cierto que en esta tradición religiosa, además de la Palabra profética o Ley recibida de Dios mediante la *revelación*, también es muy importante la relación social entre los hombres, la educación y la responsabilidad por el otro, lo que se refleja en el *Talmud*, y que hace que esta religión se aleje de lo *sagrado* y se aproxime a la libertad del individuo, lo que facilitaría su contacto con la filosofía.<sup>249</sup> El judaísmo *busca* la relación con Dios a través de la relación con el prójimo, y por lo tanto *sustituye* la relación religiosa por la relación *ética*. En tal sentido sería verdad que Levinas se inspira en el judaísmo y en el *Talmud*, pero no es menos cierto que lo que él escribe es Filosofía. A la misma conclusión llega Marta Palacio, quien no está de acuerdo con la teoría del *palimpsesto* de Sucasas, y defiende la tesis de que los textos levinasianos son Filosofía porque jamás recurre al argumento de autoridad, que es característico de la religión, y que “el propio Levinas se encarga de aclarar que las interpretaciones que realiza de la *Torá* se inscriben dentro de una desmitificación de lo religioso que ha operado la sabiduría judía en contra de los mitos (...) para recuperar el sentido ético como última inteligibilidad de lo humano.”<sup>250</sup>

<sup>247</sup> Sucasas, Juan Alberto, *El texto múltiple: judaísmo y filosofía*, en Graciano González Arnaiz (Coord.), *Ética y Subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*, Madrid, Ed. Complutense, 1994, pg. 214.

<sup>248</sup> Cf. Idem, pg. 215.

<sup>249</sup> Medina, Jorge, *Las influencias teológicas judías en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, en Revista Pensamiento y cultura, Vol. 13-2, Bogotá, Univ. De la Sabana, 2010, pgs. 207 – 208.

<sup>250</sup> Palacio, Marta, *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, cit., pgs. 11 – 12.

Pintor Ramos sostiene que “no hay ninguna filosofía que no sea de origen griego y, sin embargo, Levinas quiere seguir haciendo filosofía fuera de ese marco griego, para lo cual tiene que moverse en el filo de los márgenes de esa filosofía, con el peligro constante de recaer en su círculo mágico ‘de otra manera’ o, en caso contrario, salir hacia un espacio que ya no sería filosofía.”<sup>251</sup> Levinas siempre quiere hacer filosofía, pero una filosofía *resignificada, reorientada* por el uso de términos que sin duda provienen del habla religiosa. Sin embargo aclara Pintor Ramos que Levinas se resiste a “...buscar un híbrido entre religión y filosofía –una ‘filosofía religiosa’ o una ‘religión filosófica’- que, actuando aparentemente como mediador neutral, sólo sirve para desacreditar al mismo tiempo a la filosofía y a la religión.”<sup>252</sup>

Belén Altuna también se pregunta si la filosofía de Levinas es una “original conjunción entre la tradición filosófica inaugurada por los griegos y la tradición judía”<sup>253</sup> y afirma que “Levinas utiliza una terminología en gran parte religiosa para hablar del ‘sentido’ de la ética. La llamada del rostro provendría de un ‘pasado inmemorial’, de un ‘más allá del ser’, sería una *huella*. Y esa huella sería ‘la proximidad de Dios en el rostro de mi prójimo’.”<sup>254</sup> Es decir que, si bien Altuna reconoce la presencia de lenguaje *religioso* en la filosofía de Levinas, al mismo tiempo señala que el uso de ese lenguaje apunta en una dirección diferente: hacia la ética, no hacia la religión.

Catherine Chaliel dice que Levinas “no elabora ningún discurso *sobre* Dios, no habla de él, y sin embargo evoca *el a-Dios* en calidad de corolario indispensable e irrecusable de una reflexión sobre el sentido.”<sup>255</sup>

Otro pensador que indagó sobre los aspectos ‘teológicos’ de la filosofía levinasiana es Manuel Mauer, para quien “el principal aporte de su obra consiste en haber sabido ubicarse *entre* lo griego y lo judío, marcando diferencias pero también descubriendo pasajes insospechados y proponiendo confrontaciones fecundas entre ambas tradiciones.”<sup>256</sup> Y para mayor claridad agrega Mauer:

“Podría decirse entonces que lo judío está presente en su producción filosófica, bajo la forma de *inspiración*. Y ello a pesar de la reticencia expresada por el propio Levinas (...) cada vez que le preguntaban si se consideraba un ‘filósofo judío’. (...) Levinas busca simplemente dejar en claro que su

<sup>251</sup> Pintor Ramos, Antonio, *En las fronteras de la fenomenología*, cit., pg. 14.

<sup>252</sup> Idem, pg. 30.

<sup>253</sup> Altuna, Belén, *Sobre el sentido de la ética y el sentido del saber*, cit., pg. 255.

<sup>254</sup> Idem, pg. 255.

<sup>255</sup> Chaliel, Catherine, *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas*, cit., pg. 196.

<sup>256</sup> Mauer, Manuel, *Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana*, en *Revista de Filosofía y Teoría Política* n° 40, La Plata, Ed. FaHCE UNLP, 2009, pg. 93.

filosofía no presupone ningún tipo de fe, de creencia o de superstición particular. De hecho en ningún momento en sus textos filosóficos la Torá o el Talmud tienen valor de prueba o argumento de autoridad. La ‘traducción al griego’ de la sabiduría judía apunta justamente a lograr que cualquier lector –sea ateo, agnóstico, católico, judío o musulmán- pueda tener una vivencia de ese Infinito que, antes que en la Biblia o el Talmud, se manifestaría en el rostro del otro hombre.”<sup>257</sup>

Enfatiza Mauer que –para Levinas- el judaísmo, antes que una religión o fe, es un *humanismo*, cuyo sentido es ético. Entendido así, el judaísmo tiene valor para todos, tanto judíos como gentiles, y ese valor es *imprescindible* para Occidente, ya que ayudará a preservarlo de su deriva totalitaria.<sup>258</sup>

El propio Levinas remarca esta interpretación del judaísmo al afirmar:

“...Cada vez que se hace referencia a Israel en el Talmud, ciertamente uno es libre de entender por ello que se refiere a un grupo étnico particular que, de hecho, habrá alcanzado probablemente un destino incomparable; aunque así se habrá reducido la idea enunciada en el pasaje talmúdico, se habrá olvidado que Israel significa pueblo que ha recibido la Ley y, en consecuencia, una humanidad llegada a la plenitud de sus responsabilidades y de la conciencia de sí misma. Los descendientes de Abraham, de Isaac, de Jacob, son la humanidad que ya no es infantil.”<sup>259</sup>

Nos parece más que claro que, si bien Levinas ‘traduce’ al griego lo judío, no lo hace en clave religiosa sino filosófica, y que lo ‘escatológico’ o ‘profético’ no tiene un sentido religioso sino *ético*. Pero existe otro texto donde Levinas aclara muy bien su particular visión sobre la relación filosofía-religión:

“...Se trata de una *halajá*, es decir, una lección que enseña una *conducta* a seguir, que enuncia una ley. Pero esta *halajá* desde el mismo texto, y *sin apelar a la interpretación del lector*, se transfigura en *agadá*, en texto homilético; el cual, como quizás ya sepan, es el modo bajo el que se presentan los conocimientos filosóficos en el pensamiento talmúdico, es decir, el pensamiento propiamente religioso de Israel. (No recelo el haber aproximado, en mi frase precedente, filosofía y religión. La filosofía deriva, para mí, de la religión. La religión que está a la deriva llama a la filosofía y, probablemente siempre, la religión está a la deriva).”<sup>260</sup>

En este texto tenemos una muy fuerte confesión de nuestro autor: la filosofía deriva para él de la religión. Es decir, la religión es anterior y es origen de la filosofía. Pero también

<sup>257</sup> Mauer, Manuel, *Entre lo griego y lo judío*, cit., pgs. 104 – 105.

<sup>258</sup> Cf. Idem, pg. 106.

<sup>259</sup> SS, 22.

<sup>260</sup> SS, 157.

podemos ver que la filosofía es una consecuencia *necesaria* de la religión, ya que, según Levinas, ésta última ‘está a la deriva’, es decir, necesita siempre un fundamento, un apoyo en argumentos racionales. Religión y filosofía (y sus respectivos lenguajes) forman así un conjunto inseparable y se retroalimentan constantemente la una a la otra. Nótese el adjetivo ‘homilético’ usado por Levinas para definir la *agadá*: es la *homilia*, es decir, la explicación racional de los preceptos religiosos.<sup>261</sup>

Es en *De otro modo que ser* donde Levinas mejor expresa –en un lenguaje no ontológico- la particular visión de una *subjetividad constituida desde la exterioridad, desde la alteridad del Otro*.<sup>262</sup> Al respecto, nos dice Peñalver:

“La descripción no-ontológica de la subjetividad y la serie de conceptos o de tropos que aquella requiere –sustitución, persecución, obsesión, pasividad, vulnerabilidad, sensibilidad, recurrencia, proximidad, inspiración o profetismo- contrastan ciertamente con las formas dominantes de la tradición filosófica occidental en tanto ésta se mantiene unívocamente fiel a su ancestro griego.”<sup>263</sup>

El modo en que Levinas ‘evita’ el lenguaje ontológico –todavía muy presente en *Totalidad e Infinito*, y una de las principales críticas que le formula Derrida- es justamente la utilización de un lenguaje ‘profético’, ‘performativo’, -cuasi religioso, podríamos decir- y al mismo tiempo ‘inadecuado’, que es lo que expone especialmente cuando se refiere a la

---

<sup>261</sup> Otra forma de analizar la escritura de Levinas, a nuestro juicio, sería a partir de estudios referidos a las características del lenguaje religioso. En tal sentido nos parece muy interesante el trabajo de Juan Carlos Scannone: *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona, Ed. Anthropos, 2005, especialmente su Capítulo VI, donde establece que las principales características del habla religiosa son el uso de *modelos* (que son tomados de la experiencia, como ‘motor’, ‘finito’, ‘mudable’, ‘perfecto’, ‘causa’, ‘fin’, ‘creación’, ‘plan’, ‘otro’, ‘tú’, etc.) y *calificadores*, que otorgan a los modelos un sentido *nuevo* (o discernimiento ‘extraño’ según Ramsey). Estos *calificadores* pueden operar mediante la *negación* (‘motor inmóvil’, ‘infinito’, ‘inmutable’, etc.) o también mediante la extensión de los modelos al *infinito* (‘infinitamente perfecto’, ‘primera causa’, ‘último fin’, ‘creación *ex nihilo*’, ‘plan eterno’, ‘totalmente otro’, ‘Tu absoluto’ etc.) Lo que hacen los *calificadores* es llevar *al límite* los modelos, por medio de extravagancias, sobreabundancias, tautologías, hipérboles, paradojas, metáforas, etc. Pero lo más característico del uso de estos *calificadores*, es que introducen una *tensión* que lleva a los modelos *casi hasta la ruptura* (el ‘no es’ prevalece así con respecto al ‘es’). El *calificador* ‘desorienta’, llevando al modelo al *límite* –y aún más allá del límite-. El *sentido* del calificador está orientado al ‘ser como’ del *modelo*. De este modo el lenguaje religioso permite *expresar experiencias-límite* mediante el uso de *expresiones límite*. Levinas hace uso de este lenguaje plagado de *modelos* y *calificadores*, en expresiones como ‘más allá’, ‘exterioridad radical’, ‘absolutamente otro’, ‘desmesura del Deseo’, ‘separación radical’, ‘distancia absoluta’, ‘ruptura de la totalidad’, ‘epifanía del rostro’, ‘pensar más de lo que se piensa’, ‘asimetría o dimensión de altura del Otro’, ‘revelación del Otro’, ‘dimensión divina a partir del rostro humano’, ‘huella’, ‘enigma’, ‘temporalidad dia-crónica’, y tantas otras expresiones que llevan la *tensión al límite de la ruptura* de los modelos. Pero esto no significa que Levinas escriba sobre religión, ya que el uso de *modelos* y *calificadores* también está presente en la *poesía* e incluso en las *ciencias* (‘fluido eléctrico’, por ejemplo). Levinas utiliza este lenguaje para poder referirse a las *experiencias límite* del hombre, ya que de allí es de donde el hombre obtiene la *revelación* del rostro del Otro y la experiencia ética que es condición de toda verdad. El lenguaje ontológico no basta para expresar lo *más allá de ser*, que es escatológico.

<sup>262</sup> AE, Capítulo IV, “La substitución”.

<sup>263</sup> Peñalver, Patricio, *El Filósofo, el Profeta, el Hipócrita*, cit., pg. 205.

*inadecuación* entre el Decir y lo Dicho. “El Decir coincide con la subjetividad: no es, por tanto, a pesar de su apariencia, actividad, sino pasividad, responsabilidad anárquica o preoriginal, significación o tropo de lo uno-por-lo-otro antes de toda ontología. Lo Dicho es el logos apofántico que, idealmente al menos, enuncia sistemáticamente el reino de la esencia y el fenómeno.”<sup>264</sup> La aparición del *tercero* es la que hace necesario el lenguaje ontológico –lo Dicho- donde la *asimetría* entre el Mismo y el Otro tiene que ser ‘reducida’ para permitir la comparación, la objetividad, la justicia. “De la significación en sentido o dirección única o responsabilidad por el otro o Decir, se pasa al sentido como inteligibilidad común o universalizable, a la comparación, la contemporaneidad, la conjunción, tematización, en fin, al orden de lo Dicho.”<sup>265</sup> De este modo podemos entender que para Levinas “la filosofía sería la reducción de una inevitable traición producida en la traducción de la responsabilidad preoriginal al logos dicho.”<sup>266</sup> La filosofía sería así *ancilla* del lenguaje ético-trópico. “Ambivalencia, o más bien desgarramiento como el que divide al ‘hipócrita’ entre la búsqueda filosófica de la verdad y la exigencia profética del bien.”<sup>267</sup>

Así podemos ver cómo, para Levinas, son tan necesarios o indispensables el racionalismo griego como el profetismo que describe la estructura del psiquismo en tanto que inversión de lo mismo en lo otro. Porque si bien el lenguaje profético aporta el ‘sentido’ –ético, escatológico- a la filosofía, ésta es la que tiene la tarea de “reducir el delirio sagrado y su tendencia a la participación mágica en la trascendencia.”<sup>268</sup>

La diferencia greco-judía sirve, de este modo, como una nueva forma de explicar el desgarramiento o hipocresía del filósofo que busca el bien y la verdad al mismo tiempo. Pero también, nos parece, es una forma de comprender que la verdad no existe ni tiene un valor propio si no recuerda permanentemente el origen ético-escatológico del psiquismo del Mismo como responsabilidad-para-con-el-otro, como obligación de responder antes que saber. El sentido de la verdad está en la ética, y no a la inversa, porque el Mismo no es autónomo sino que se constituye en la relación heterónoma (ética), por el Otro.

---

<sup>264</sup> Peñalver, Patricio, *El Filósofo, el Profeta, el Hipócrita*, cit., pg. 206.

<sup>265</sup> Idem, pg. 207. Cf. *AE*, 237.

<sup>266</sup> Idem, pg. 208. Sobre el concepto de reducción, cf. *AE*, 56 – 58 y 94 – 96.

<sup>267</sup> Idem, pg. 208.

<sup>268</sup> Idem, pg. 209.

## Capítulo III

### NUEVA RACIONALIDAD

#### 3.1. INVERSIÓN LÓGICA INTENCIONAL (ALTERIDAD)

Como bien señala Belén Altuna, “...no es únicamente el *sentido de la ética* lo que proporciona la teoría levinasiana, sino algo todavía más tremendo: el sentido del saber, el sentido de la racionalidad, el sentido de todo conocimiento y de toda filosofía.”<sup>269</sup> Para Levinas, la lógica formal de la filosofía tradicional (que podríamos llamar ‘monista’) no agota el discurso filosófico. Es necesaria otra lógica (que podríamos llamar ‘heterológica’) en la que la inteligibilidad del ser no esté en la *comprensión* sino en la *expresión* (la cual viene ‘de afuera’, del *otro*).<sup>270</sup> Es que, como bien dice Peñalver, “*no todo racionalismo es socrático*.”<sup>271</sup> El Otro que se *expresa*, se *manifiesta*, lo hace –como vimos– por medio del lenguaje, que crea sentido, que *instaura* la significación. “Si el cara-a-cara funda el lenguaje, si el rostro aporta la primera significación, instaura la significación misma en el ser, el lenguaje no sirve solamente a la razón, sino que es la razón.”<sup>272</sup> La razón ya no es algo *inmanente* a una conciencia individual regida por ‘leyes naturales’ impersonales, como en la concepción clásica. Levinas nos enseña, en cambio, que la razón ‘primera’ es ética, y proviene del Otro que nos habla, *se expresa*, en el lenguaje instaurador de ‘sentido’.<sup>273</sup>

La ‘nueva racionalidad’ que propone Levinas –y antes que él Rosenzweig– parte de la afirmación de la singularidad y la alteridad como *irreductibles*, en lugar de negarlas como hacía la racionalidad tradicional de la unidad o de la totalidad.<sup>274</sup> Como bien dice Mariana Leconte, la subjetividad *despunta* padeciendo acontecimientos –antes de ser comprendidos– que provienen del Otro, de la *alteridad*, los cuales son *inobjetables* y no pueden ser traducidos

<sup>269</sup> Altuna, Belén, *Sobre el sentido de la ética y el sentido del saber*, cit., pg. 246.

<sup>270</sup> Cf. Peñalver, Patricio, *Argumento de alteridad*, cit., pg. 139.

<sup>271</sup> Idem, pg. 141.

<sup>272</sup> *TI*, 221.

<sup>273</sup> Cf. *TI*, 222.

<sup>274</sup> Cf. Leconte, Mariana, *Las formas de la nueva racionalidad: de Rosenzweig a Levinas*, en Juan Carlos Scannone S.I. (ed.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Córdoba, Ed. Universidad Católica de Córdoba, 2010, pg. 57.



a la significación de la totalidad sin que sea traicionado su sentido originario –que es ético-.<sup>275</sup> El lenguaje es *condición* de la racionalidad, y la significación del para-otro de la subjetividad es *condición* del lenguaje. Leemos en Leconte:

“Sin el otro que cuestiona mi posesión y mi gozo, ni siquiera podría surgir un mundo como espectáculo ofrecido, como conjunto de objetos o fenómenos. La objetividad y el mundo son ofrecidos en el lenguaje del otro. Para Levinas, como vimos, la condición de la razón es el lenguaje, como acontecimiento relacional, y la condición del lenguaje es la interpelación del otro. A la racionalidad como *logos* racional la precede y le da sentido la racionalidad pre-originaria de la proximidad. La racionalidad del ser es respuesta a la racionalidad del uno-para-otro. Y el uno-para-otro es racionalidad porque, en tanto cuestionamiento, crítica primera, descentramiento y acceso a la palabra, es la condición –o significancia- de toda significación.”<sup>276</sup>

Pero la *inversión* lógica que Levinas propone, no sólo consiste en la *alteridad* del Otro que cuestiona al Mismo, sino también –y fundamentalmente podríamos decir- en la *pasividad* originaria del Mismo –anárquica- que es condición de esa afectación por el Otro. “La subjetividad es anteriormente una pasividad anárquica producida por la idea de infinito (...) Para Levinas es la negación de lo finito por lo infinito lo que revela el psiquismo mismo de la subjetividad.”<sup>277</sup> La pasividad también se ve en la concepción levinasiana del lenguaje, que no es funcional u operante, sino *pasivo*, como *escucha*, que no conduce sino que es *conducido*.<sup>278</sup> Así lo señala Antonio Pintor-Ramos, quien destaca que Levinas no solo *desborda* la intencionalidad de la estructura *noesis-noema* en el esquema husserliano, sino que además la *invierte* radicalizando la *pasividad* “hasta hacerle tocar los límites de la exterioridad, el lugar en el que el movimiento intencional queda invertido.”<sup>279</sup>

Una consecuencia de esta *pasividad* o *inversión de sentido* producida por la afección del Otro en el Mismo, es la original concepción del tiempo, como *temporalidad diacrónica*.<sup>280</sup> El discurso del Otro no tiene fin, ni como tal ni como *productor de sentido*. Esto convierte al tiempo en algo *real*, que introduce la *novedad*, lo *imprevisto*. El tiempo como *duración* – concepción bergsoniana que Levinas recupera-<sup>281</sup> “...es puro cambio, sin que haya que buscar

<sup>275</sup> Cf. Leconte, Mariana, *Las formas de la nueva racionalidad: de Rosenzweig a Levinas*, cit., pg. 57.

<sup>276</sup> Idem, pg. 66.

<sup>277</sup> Brayner de Farias, André, *Infinito e tempo. A filosofia da ideia de infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Levinas*, cit., pg. 10. Traducción propia.

<sup>278</sup> Cf. Idem, pg. 11.

<sup>279</sup> Pintor-Ramos, Antonio, *En las fronteras de la fenomenología*, cit., pg. 41.

<sup>280</sup> Cf. Brayner de Farias, André, *Infinito e tempo. A filosofia da ideia de infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Levinas*, cit., pg. 11. Traducción propia.

<sup>281</sup> Cf. TEI, 28.

en ella, bajo ese cambio, ningún sustrato idéntico. Brote en sí de la novedad incesante. Novedad absoluta de lo nuevo (...) El brote ininterrumpido de novedades crearía sentido, más allá del saber precisamente, merced a su novedad absoluta e imprevisible.”<sup>282</sup> Es que justamente, esta *novedad* que introduce el *tiempo como duración* es el antídoto contra la lógica de la dominación, y es la que permite la configuración de una nueva racionalidad, o nueva *inteligibilidad*, como la denomina Levinas: “Un nuevo modo de inteligibilidad contra la conciencia englobante y organizadora del sistema a través del saber, contra la tendencia a igualar y a reducir. Antes de toda lógica, el brote de la duración perfilaría los horizontes de la inteligibilidad.”<sup>283</sup> La temporalidad es *heterogénea*, porque cada instante es producto de la intrusión de una *alteridad*, que es un acontecimiento inédito. El tiempo es una *explosión creadora* que se propaga a cada instante.<sup>284</sup> La *inversión* lógica intencional provocada por la intrusión del Otro en el Mismo –la *alteridad*– es la que genera la *novedad* que transforma al tiempo en *real*, en *diacrónico*, en *inédito*. Pero también el tiempo como *novedad* surge en el hecho de la *respuesta* a la interpelación del Otro. Nos dice José Antonio Méndez:

“tiempo es tener tiempo para responder a la pregunta que representa el rostro del otro, tiempo es el movimiento hacia el otro a partir de la orden no violenta que me habla y a la que debo responder. El tiempo supone un desbordamiento del presente por cuanto no es coincidencia del yo consigo mismo sino su salida de sí. Tiempo es paso irrecuperable del tiempo fuera de toda intención de recuperación, es paso del tiempo en la aproximación al otro, en la respuesta.”<sup>285</sup>

Gabriel Bello nos dice que la visión levinasiana de la racionalidad “...no tiene nada que ver con condiciones abstractas de validez, sino con las relaciones *reales* entre interlocutores.”<sup>286</sup> Esto es, en el recibimiento del Otro en el lenguaje, que *enseña*, que *da sentido*, que introduce la *novedad* en el pensamiento.<sup>287</sup> “En *el recibimiento del rostro la voluntad se abre a la razón*. El lenguaje no se limita al sueño mayéutico de pensamientos, comunes a los seres. No acelera la maduración interior de una razón común a todos. Enseña e introduce lo nuevo en un pensamiento (...) he aquí la obra misma de la razón.”<sup>288</sup> Y agrega

---

<sup>282</sup> TEI, 29.

<sup>283</sup> TEI, 29.

<sup>284</sup> Brayner de Farias, André, *Infinito e tempo. A filosofia da ideia de infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Levinas*, cit., pg. 14. Traducción propia.

<sup>285</sup> Méndez, José Antonio, *Significados de la subjetivación*, cit., pg. 114.

<sup>286</sup> Bello, Gabriel, *Levinas y la reconstrucción contemporánea de la racionalidad práctica*, en Graciano González Arnaiz (Coord.), *Ética y Subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*, Madrid, Ed. Complutense, 1994, pg. 173.

<sup>287</sup> Cf. Idem, pg. 173.

<sup>288</sup> TI, 232.

Levinas: “Lo racional no se opone a lo experimentado. La experiencia absoluta, la experiencia de lo que de ningún modo es *a priori*, es la razón misma.”<sup>289</sup>

Pero la *inversión lógica-intencional* de la que hablamos no sólo es tal por la *dirección* invertida de su origen –viene de fuera del sujeto, viene del Otro- sino también por su *significación* misma: si el Otro es antes que nada *diferente* –absolutamente otro- entonces ahora la lógica ¡no es la de la igualdad sino la de la diferencia! Leemos en *Totalidad e Infinito*:

“La diferencia absoluta, inconcebible en términos de lógica formal, sólo se instaura por el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo una relación entre términos que rompen la unidad de un género. Los términos, los interlocutores, se absuelven de la relación o siguen siendo absolutos en la relación. El lenguaje se define tal vez como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia.”<sup>290</sup>

Como bien lo explica Miguel García-Baró, “el pensamiento no está preparado para enfrentarse a la simple y perfecta diversidad (...) a lo más que puede llegar el pensamiento es a la idea de metáfora, o sea, a la idea de la analogía.”<sup>291</sup> Por ello la filosofía tradicional *igual* todo en el concepto, eliminando así las diferencias. La propuesta de Levinas es *recuperar* la diferencia real y –como ya dijimos- el *tiempo real*, y por ello “más que analogía, en la práctica hay equivocidad.”<sup>292</sup> ¿Cómo se comprende y se explica esta contradicción-oposición entre la *diferencia* absoluta que vemos en la práctica y la *unidad* del pensamiento –concepto- que todo lo iguala? Levinas lo aclara con su explicación sobre el lenguaje y la diferencia entre el *decir* y lo *dicho*. Este último –lo dicho- responde a la lógica formal, al *concepto*, y se basa en la igualdad. En cambio el *decir* es la expresión del Otro y es el que porta el *significado* y la *diferencia*. Pero es necesario aclarar que, si bien el *decir* aporta sentido –significado- a lo *dicho*, no *se agota* en él.<sup>293</sup> Porque el *decir* también es *responder*, es pasividad extrema, “...suprema pasividad de la exposición al Otro”<sup>294</sup> Como ya señalamos antes, esta *pasividad* es la *inversión intencional* de la que nos habla Levinas.<sup>295</sup> Pero el *decir* es también *aproximación* al prójimo y “significación concedida al otro antes de toda objetivación.”<sup>296</sup> Porque “el Decir es comunicación, pero en tanto que condición de toda comunicación, en

<sup>289</sup> *TI*, 232.

<sup>290</sup> *TI*, 208.

<sup>291</sup> García-Baró, Miguel, *Diversidad y diferencia ontológica*, en Revista *Anatéllei se levanta* n° 18, Córdoba, 2007, pg. 51.

<sup>292</sup> *Idem*, pg. 57.

<sup>293</sup> *Cf. AE*, 98.

<sup>294</sup> *AE*, 100.

<sup>295</sup> *AE*, 100.

<sup>296</sup> *AE*, 100.

tanto que exposición.”<sup>297</sup> Este es el punto más importante para Levinas: “el sentido ético de una tal exposición...”<sup>298</sup> De este modo, el *decir* deja su *huella* en lo *dicho*, y es precisamente esa *huella* –origen ético de la verdad- lo que hay que rescatar, y lo que refleja la *diferencia*, la *diversidad* que nos muestra la experiencia. La *diacronía* del tiempo *vivido* no puede ser *representada* en ningún intervalo, porque “es disyunción de la identidad en la cual lo mismo no alcanza a lo mismo; es no-síntesis, laxitud. El para sí de la identidad ya no es para sí. La identidad de lo *mismo* en el ‘yo’ le viene de fuera a su pesar, como una elección o como la inspiración al modo de la unicidad de lo asignado.”<sup>299</sup> Pero siempre nos recuerda Levinas que hay un *abismo insalvable* entre el decir y lo dicho<sup>300</sup> y que la *intencionalidad* del conocimiento, de la verdad, del concepto, de lo dicho, se realiza *traicionando* la diacronía de la correlación entre el decir y lo dicho. Traición que permite la inteligibilidad del sistema.<sup>301</sup> Por ello es que Levinas insiste en que la significación no puede fundarse en la definición de unos términos por otros en la unidad-sincronía del sistema, sino que debe buscarse *fuera* del sistema, en el psiquismo del uno-para-el-otro, que no es conocimiento del ser ni de la esencia, sino que tiene una base ética. Y esta es la “irreductible paradoja de la inteligibilidad: de lo otro en lo mismo.”<sup>302</sup> Es la *huella* ética la que da sentido a la verdad y al conocimiento, y la que introduce la *diferencia* y la *contradicción* en la racionalidad. Levinas señala que es la *obsesión* por el otro la que deshace la tematización, como delirio, como desequilibrio, como movimiento anárquico, escapando al origen, a la voluntad de la conciencia.<sup>303</sup> Este movimiento anárquico es *persecución*: es la ascendencia que el Otro ejerce sobre el Mismo.<sup>304</sup> La *afectación* del Yo por el Otro provoca la *defección* de la conciencia. “Esta inversión de la conciencia es indudablemente pasividad.”<sup>305</sup> Sin embargo, no debe confundirse esta ‘atadura’ al otro con *alienación* o *esclavitud*. El sí mismo es libre en su atadura.<sup>306</sup> En realidad, la ‘atadura’ al otro, la ‘obsesión’ por la responsabilidad para con el otro, nace antes de toda libertad y no-libertad. Es responsabilidad sin elección que se instaura en el mismo como “una vocación que va más allá del destino limitado y egoísta de aquel que sólo es *para sí* y se lava

---

<sup>297</sup> AE, 100.

<sup>298</sup> AE, 101.

<sup>299</sup> AE, 106.

<sup>300</sup> Cf. AE, 125.

<sup>301</sup> Cf. AE, 126.

<sup>302</sup> AE, 127.

<sup>303</sup> Cf. AE, 166. Es importante la aclaración que hace Levinas en su nota nº 4 a la página 166, donde aclara que la anarquía *no reina* y se mantiene en la ambigüedad, en el enigma, dejando así una huella que el discurso intenta expresar en medio del dolor de la expresión.

<sup>304</sup> Cf. AE, 166.

<sup>305</sup> AE, 166.

<sup>306</sup> Cf. AE, 171-172.

las manos...”<sup>307</sup> Nace así un ser –el Mismo- que es a la vez *ser* y *desinterés*: no es para sí, es *para todos*.<sup>308</sup> La fraternidad humana es *anterior* a toda libertad.<sup>309</sup> “El sí mismo es el hecho mismo de exponerse bajo la acusación no asumible en la que yo soportaba a los otros, a la inversa que a la certeza del yo que se alcanza a sí mismo en la libertad.”<sup>310</sup> En esta frase queda muy bien explicada la *inversión intencional* que Levinas descubre, que no se basa en la intencionalidad del conocer o del saber –no es certeza- sino en la relación ética *anterior* al conocer, que viene de *fuera*, -del otro que me habla y exige mi respuesta- y por tanto es anterior a toda *libertad* del mismo. Porque el mismo está expuesto a la acusación del otro y no puede *asumir* esa acusación. El Mismo es *rehén* del Otro, condición que hace posible la *solidaridad*.<sup>311</sup> El Mismo es *reivindicado*, *inspirado*, por el Otro, y de este modo, la lógica tradicional que ve al Mismo y al Otro (a la identidad y a la diferencia) como opuestas o contrapuestas queda *superada*. La visión levinasiana de la *alteridad* como inspiración de la *identidad* del Mismo permite superar la aparente contradicción u oposición entre la *identidad* y la *diferencia*. Se produce la *fisión* del nudo ‘misterioso’ de la interioridad del sujeto por medio de la *asignación* de respuesta, de ¡*responsabilidad* para-con-el-otro!<sup>312</sup> Levinas llama *substitución* a esta no-igualdad consigo, a esta *desposesión* de sí, que forma al mismo tiempo la identidad del Mismo –en su responsabilidad para con el otro-.<sup>313</sup> Es que la *subjetividad* del sujeto es estar-sujeto-a-todo, estar-sujeto-al-otro, ser *responsable* por el Otro.<sup>314</sup> “Lo infinitamente exterior se convierte en voz ‘interior’, pero voz que testimonia la *fisión* del secreto interior haciendo signo al Otro...”<sup>315</sup> En esta subjetividad profundamente afectada por la alteridad se *concilian* “la autonomía y la heteronomía en una ambivalencia cuya diacronía es la propia significación y que, dentro del presente, es ambigüedad (...) Ambivalencia que es la excepción y la subjetividad del sujeto, su propio psiquismo (...) inspirado sin saberlo.”<sup>316</sup> Levinas subraya que esta alteridad, esta *fisión*, esta *inspiración* por el otro, o *desnucleamiento* de la substancialidad del sujeto es el *objeto* de su obra *De otro modo que ser*.<sup>317</sup> “Es por el Otro por lo que la novedad significa en el ser lo *de otro modo que ser*. Sin la proximidad del

---

<sup>307</sup> AE, 185.

<sup>308</sup> Cf. AE, 185.

<sup>309</sup> Cf. AE, 185.

<sup>310</sup> AE, 188.

<sup>311</sup> Cf. AE, 188.

<sup>312</sup> Cf. AE, 217-218.

<sup>313</sup> Cf. AE, 222.

<sup>314</sup> Cf. AE, 223.

<sup>315</sup> AE, 224. Resaltado nuestro.

<sup>316</sup> AE, 226-227.

<sup>317</sup> Cf. AE, 263.

otro en su rostro, todo se absorbe, se diluye, se solidifica en el ser, se mueve del mismo lado; todo forma un todo, absorbiendo incluso al sujeto al cual se devela.”<sup>318</sup>

De tal manera vemos cómo en Levinas -o mejor dicho, en la nueva racionalidad que él propone para comprender al sujeto como profundamente afectado por el otro-, es necesario aceptar un principio que va contra toda la lógica tradicional: el principio de contradicción.

### 3.2. PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN (AMBIGÜEDAD)

La racionalidad que Levinas defiende está basada en el *diálogo* entre el Mismo y el Otro. Pero éste es un diálogo real, con *disensos*. No es el diálogo de Habermas o Apel basado en el consenso de un discurso universal y coherente. En Levinas prevalece la *diferencia* y la *contradicción*. El Otro contradice al Mismo.<sup>319</sup> Belén Altuna nos aclara que “no es que Levinas elabore ninguna teoría de la racionalidad, pero sí deja claro que es constitutivamente ambigua. Esto es, que corre constantemente el peligro de ejercerse como la tiranía de lo impersonal, del principio universal que no atiende al infinito de los rostros desnudos.”<sup>320</sup> Pero aclara Altuna que “...con esa crítica Levinas no pretende ir en contra de la racionalidad, de la filosofía o de la universalidad. Al contrario, éstas son imprescindibles precisamente para responder de la mejor manera posible a la llamada del rostro, para hacer justicia. Sólo recuerda cuál es el *sentido* de todo ello, la orientación originaria de esa montaña de conceptos, abstracciones y retóricas.”<sup>321</sup> Lo que Belén Altuna denomina ‘crítica’ de Levinas a la racionalidad tradicional puede tal vez ser visto como una *corrección* en el sentido de intentar devolverle su sentido *ético*. Levinas intenta *completar* o *complementar* la racionalidad clásica, y –como bien dice Peñalver– “completar algo es reconocer el orden de lo que se completa: reconocerlo y en alguna medida someterse a él.”<sup>322</sup> Para ello Levinas busca una relación con el ser más allá de la totalidad y de la historia: “la ‘lógica’ de esa nueva relación no es la de completar o llenar un vacío o una falta, sino la de un *exceso*, la de una excedencia exterior al

---

<sup>318</sup> *AE*, 265.

<sup>319</sup> Cf. Bello, Gabriel, *Levinas y la reconstrucción contemporánea de la racionalidad práctica*, cit., pgs. 172-173.

<sup>320</sup> Altuna, Belén, *Sobre el sentido de la ética y el sentido del saber*, cit., pg. 258.

<sup>321</sup> *Idem*, pg. 258.

<sup>322</sup> Peñalver, Patricio, *Argumento de alteridad*, cit., pg. 47.

sistema de la evidencia filosófica...<sup>323</sup> Pero esa ‘corrección’ que Levinas plantea de la lógica tradicional es en sí misma contradictoria. Por ello él sostiene que lo *dicho* debe al mismo tiempo *desdecirse*. Contradicción de un *pensamiento diacrónico* es lo que propone Levinas.<sup>324</sup> Esto es, que el *decir* y el *desdecir* se pueden dar al mismo tiempo, simultáneamente. “De hecho, exigir tal simultaneidad significa ya referir *lo otro* que el ser al *ser* y al *no-ser*. Aquí debemos mantenernos en la situación extrema de un pensamiento diacrónico.”<sup>325</sup> Levinas compara esto con el escepticismo, ya que requiere la misma *audacia*, esto es, afirmar la imposibilidad de un enunciado pero realizarlo por medio del mismo enunciado.<sup>326</sup> Pero la diferencia entre este pensamiento diacrónico que Levinas propone, es que aquí sí existe el ‘al mismo tiempo’ propio de las proposiciones contradictorias; “ello significa que una diacronía secreta guía ese hablar ambiguo o enigmático y que, de un modo general, la significación significa más allá de la sincronía, más allá de la esencia.”<sup>327</sup> Vemos en esta frase la referencia levinasiana a salirse del sistema de la racionalidad tradicional de la evidencia. Y esta salida es, sin dudas, hacia la ética de la trascendencia o de la proximidad del Otro.

El tiempo *diacrónico* es lo que permite la diferencia de lo idéntico: “en medio de la temporalización del tiempo la luz aparece mediante el desfase del instante respecto a sí mismo que es el decurso temporal, esto es, la diferencia de lo idéntico.”<sup>328</sup> Pero nuevamente Levinas nos recuerda que esta temporalidad no es la del pasado, no es la de la *esencia* ni la de lo *dicho*, sino la temporalidad del *decir* ambiguo, enigmático y con poder de *equivocación*, ya que sólo así se puede escapar de la esencia y significar más allá.<sup>329</sup> “Sea equívoco o enigma, ahí está el poder inalienable del Decir y la modalidad de la trascendencia.”<sup>330</sup>

La diacronía del tiempo *impide* que el pasado sea reunido en el presente, que sea recuperado como *reminiscencia*. “La diacronía es el rechazo de la conjunción, lo no-totalizable y en este preciso sentido Infinito.”<sup>331</sup> El pasado es *incommensurable* respecto del presente. Siempre hay en el pasado más de lo que el presente reúne o muestra. Pero el pasado deja su *huella* en el presente. Huella ambigua, enigma, o excepción, como diría Levinas.<sup>332</sup> Pero esta huella no puede servir como punto de partida para una *demonstración*, por su carácter

<sup>323</sup> Peñalver, Patricio, *Argumento de alteridad*, cit., pg. 48.

<sup>324</sup> Cf. *AE*, 50.

<sup>325</sup> *AE*, 50.

<sup>326</sup> Cf. *AE*, 50-51.

<sup>327</sup> *AE*, 51.

<sup>328</sup> *AE*, 52.

<sup>329</sup> Cf. *AE*, 53.

<sup>330</sup> *AE*, 53.

<sup>331</sup> *AE*, 55.

<sup>332</sup> Cf. *AE*, 56.

ambiguo, equívoco. No es como el *aparecer* del fenómeno.<sup>333</sup> Magistralmente nos muestra esta contradicción el propio Levinas al decir: “tal diacronía es ella misma un enigma: lo más allá del ser que retorna y no retorna a la ontología; en cuanto enunciado, lo más allá, el infinito se convierte y no se convierte en sentido del ser.”<sup>334</sup> Esto significa que “lo Dicho y lo no-Dicho no abarcan todo el Decir; éste permanece más acá o va más allá de lo Dicho.”<sup>335</sup> Nos dice Levinas que “la sensación es la ambigüedad de la fluencia temporal de la vivencia y la identidad de los seres y acontecimientos que designan las palabras.”<sup>336</sup> Y esto es así porque:

“En lo sensible en tanto que vivido la identidad se muestra, se convierte en fenómeno porque en lo sensible, en tanto que vivido, se entiende y ‘resuena’ la *Esencia* como lapso de tiempo y memoria que lo recupera, como conciencia; el tiempo de la conciencia es resonancia y entendimiento del tiempo. Pero esta ambigüedad y esta función gnoseológica de la sensibilidad –esta ambigüedad del entendimiento y la intuición que no agota la significancia de lo sensible y la inmediatez- es su juego lógico y ontológico como conciencia (...) Al analizar lo sensible en medio de la ambigüedad de la duración y la identidad, que es ya la ambigüedad del verbo y el nombre que relampaguea en lo Dicho, lo hemos encontrado *ya dicho*. El lenguaje ha obrado y el Decir que portaba esto Dicho, pero que iba más lejos, se absorbía y moría en el Dicho en el cual se inscribía.”<sup>337</sup>

Vemos cómo de muchas maneras vuelve a insistir Levinas con la importancia del *Decir* y lo *Dicho*, sus diferencias y sus imbricadas relaciones. Queda claro cómo es *ambigua* la relación entre ambas –y contradictoria- ya que si bien el *decir* aporta el sentido y el significado a lo *dicho*, este último *traiciona* ese significado o sentido, ya que *paraliza el tiempo*, que ya no es más *diacrónico* como en la vivencia de lo sensible que fue su origen. Contradicción y ambigüedad *insalvables* pero al mismo tiempo *constitutivas* del conocimiento y la racionalidad levinasianas. A la síntesis del concepto, del conocimiento, de la aprehensión y del reconocimiento, le precede la síntesis del *envejecimiento*, del tiempo pasado, *inmemorial*, que no puede reunirse en el presente por su diacronía insuperable, más allá de lo dicho.<sup>338</sup> “Detrás del ser y su mostración se escucha la resonancia de otras significaciones olvidadas en la ontología y que reclaman investigación.”<sup>339</sup> Levinas señala que existe una “anfibiología donde el ser y el ente pueden entenderse e identificarse, donde el nombre puede

---

<sup>333</sup> Cf. *AE*, 56.

<sup>334</sup> *AE*, 64.

<sup>335</sup> *AE*, 69.

<sup>336</sup> *AE*, 78.

<sup>337</sup> *AE*, 85-86.

<sup>338</sup> Cf. *AE*, 88.

<sup>339</sup> *AE*, 88.



resonar como verbo y el verbo de la apofansis puede nominalizarse.”<sup>340</sup> En esa anfibología se teje el *logos*: el verbo *ser* expone la *esencia*, que al mismo tiempo se *nominaliza*, se convierte en palabra y reúne el tiempo. Así el verbo *ser* sincroniza la diacronía del tiempo, se tematiza y se muestra como un *ente*.<sup>341</sup> Por ello dice Levinas que “el logos es el equívoco del ser y del ente, la anfibología primordial.”<sup>342</sup> El verbo deja de *resonar* y el nombre comienza a *designar*. De la misma *identidad* del ente surge la confusión ontológica entre el ser y el ente.<sup>343</sup> La propuesta de Levinas ante esta confusión ontológica es “no conceder prioridad a lo Dicho sobre el Decir”<sup>344</sup> como hizo siempre la filosofía tradicional, sino “despertar en lo Dicho el Decir que se absorbe en él y que *entra, absorbido de este modo, en la historia que impone lo Dicho*.”<sup>345</sup> Este *remontarse* a la significación del Decir anterior a lo Dicho, es lo que Levinas llama *la reducción*, y nos lleva a un decir anterior o *al margen* del ser, que sólo es posible mediante el *desinterés* y la *responsabilidad para con el otro*. Esto es lo que Levinas llama el *milagro de la ética* y lo que para él es la verdadera tarea de la filosofía: evitar que se fije en *esencia lo más allá de la esencia*.<sup>346</sup> El logos es el campo de lo Dicho, del ser. La *reducción* de lo Dicho al Decir es llevarlo *más allá* del logos, *más allá* del ser (y del no-ser), *más allá* de la verdad (y de la no-verdad). Es llevar lo Dicho a la significación del uno-para-el-otro de la responsabilidad, es decir, de la substitución.<sup>347</sup>

Podemos afirmar que la *contradicción* del conocimiento es que su significación está *fuera* de él, es *anterior* a él: está en la *ética*, “psiquismo previo que es la significación por excelencia.”<sup>348</sup> Esto es lo que Levinas denomina *la irreductible paradoja de la inteligibilidad*, ya que ésta no es *inteligible* por sí misma, como siempre se empeñaron en hacernos creer, sino que es *inteligible* en la significancia del psiquismo del uno-para-el-otro, al margen de todo sistema y antes de toda correlación.<sup>349</sup> Levinas, con su magistral estilo, nos resume todo lo que venimos diciendo hasta aquí, del siguiente modo:

“Es dentro de la significación del uno-para-el-otro donde se comprenden el sistema, la conciencia, la tematización y el enunciado de lo verdadero y del ser, hasta el punto de que el uno-para-el-otro puede enunciarse como si fuese un momento del ser. El uno-para-el-otro, el decir, está en una arista que le

<sup>340</sup> AE, 92-93-

<sup>341</sup> Cf. AE, 93.

<sup>342</sup> AE, 93.

<sup>343</sup> Cf. AE, 94.

<sup>344</sup> AE, 94.

<sup>345</sup> AE, 94.

<sup>346</sup> Cf. AE, 95 y 236.

<sup>347</sup> Cf. AE, 96.

<sup>348</sup> AE, 127.

<sup>349</sup> Cf. AE, 127.

permite mudarse en conciencia intencional, en formulación de verdades, en mensaje emitido y recibido.”<sup>350</sup>

Pero hay otra ambigüedad también señalada por Levinas, y es la que él denomina *paradoja ética*, que consiste en que la *heteronomía* posibilita también la *autonomía*, esto es, “posibilidad de encontrar anacrónicamente la orden dentro de la obediencia misma y de recibir la orden a partir de sí mismo.”<sup>351</sup> Es decir, sin negar que el *mandato* ético nos viene de fuera, del Otro, nuestra conciencia también es capaz de encontrar ese mandato en su interior. Como bien señala José Antonio Méndez, “la subjetivación heterónoma no impide un sujeto autónomo, sino que lo exige.”<sup>352</sup> La conciencia nace del para-el-otro, y de allí cobra sentido, pero es útil también al sujeto –y al Otro- ya que el sujeto no está *alienado* y sigue siendo un sujeto *libre*.<sup>353</sup> Levinas señala que el infinito o la trascendencia deja su huella en la proximidad con el prójimo, “donde enuncia, *dentro de la autonomía de la voz de la conciencia*, una responsabilidad, que no ha podido comenzar en mí, para una libertad, que no es la mía.”<sup>354</sup>

Rescatar todas estas *contradicciones* y *ambigüedades* señaladas por Levinas es imprescindible, no sólo para comprender su pensamiento, sino –y principalmente- para poder filosofar en serio, porque “el olvido de la ambigüedad también sería poco filosófico.”<sup>355</sup>

### 3.3. PRINCIPIO DE NO-IGUALDAD (ASIMETRÍA)

En el punto anterior ya señalamos que la nueva racionalidad (o ‘lógica’) que Levinas postula es la de un *exceso*, una “excedencia exterior al sistema de la evidencia filosófica.”<sup>356</sup> Y dijimos que esa excedencia es la relación ética de la proximidad con el Otro, que se manifiesta en el *decir* anterior a la síntesis de lo *dicho*. Y esto es así, ya que “el origen de la moralidad no es, pues, la igualdad humana, la reciprocidad moral, sino *mi* responsabilidad

---

<sup>350</sup> AE, 139.

<sup>351</sup> AE, 226.

<sup>352</sup> Méndez, José Antonio, *Significados de la subjetivación*, cit., pg. 122.

<sup>353</sup> Cf. Idem, pg. 122.

<sup>354</sup> AE, 242. Resaltado nuestro.

<sup>355</sup> AE, 244.

<sup>356</sup> Peñalver, Patricio, *Argumento de alteridad*, cit., pg. 48.

hacia el otro. No *mis* derechos, sino *mis* deberes para con los otros (...) Las relaciones de proximidad son así relaciones totalmente asimétricas.”<sup>357</sup> Y esta asimetría proviene del *rostro* del otro que –como ya vimos en el Capítulo I- no es *fenómeno*. “El rostro en el que el otro se vuelve hacia mí, no se reabsorbe en la representación del rostro. Escuchar su miseria que pide justicia no consiste en representarse una imagen, sino ponerse como responsable, a la vez como más y como menos que el ser que se presenta en el rostro.”<sup>358</sup> Levinas enseña que el Otro viene de una “dimensión de altura, dimensión de la trascendencia...”<sup>359</sup> Y esto es así, ya que “el Otro no puede ser contenido por mí, cualquiera que sea la extensión de mis pensamientos, de este modo ilimitados: es impensable, es infinito y reconocido como tal. Este reconocimiento no se produce de nuevo como pensamiento, sino como *moralidad*.”<sup>360</sup>

Es fundamental para el pensamiento levinasiano la desigualdad entre el Mismo y el Otro: “la relación entre el Yo y el Otro comienza en la *desigualdad* de términos, trascendentes el uno con relación al otro (...) El Otro en tanto que otro se sitúa en una dimensión de altura y de abatimiento –glorioso abatimiento- tiene la cara del pobre, del extranjero, de la viuda y del huérfano y, a la vez, del señor llamado a invertir y a justificar mi libertad.”<sup>361</sup> Y esta *desigualdad* solo puede ser constatada en el cara-a-cara original, no podría aparecer si un tercero intentara contarnos sobre ella.<sup>362</sup> Ya vimos en el Capítulo I que el Otro es *maestro que enseña*, y esto es así, porque la relación que se establece con él es de *señorío*.<sup>363</sup> Antonio Pintor-Ramos nos dice que “la línea Deseo-Infinito lanza sobre la relación sujeto-objeto una *asimetría insuperable*, por la cual el otro no cae dentro de la misma línea de lo asimilable por lo mismo.”<sup>364</sup> Y agrega; “la relación entre yo y el otro es también esencialmente asimétrica: el otro es anterior a mí y excede el círculo de mi conciencia.”<sup>365</sup> Gabriel Bello nos dice: “la relación de alteridad tal como aparece en Levinas no admite la idea de simetría discursiva, puesto que ésta implica equiposición en la estructura pragmática, por reducción de la diversidad en el contenido, mientras que en la relación con el otro como rostro, lo único que puede darse es la asimetría que inevitablemente introduce lo nuevo.”<sup>366</sup> Pero aclara Bello que la *asimetría*, o *superioridad del otro* “lo único que significa es *diferencia* entre el yo y el otro

<sup>357</sup> Altuna, Belén, *Sobre el sentido de la ética y el sentido del saber*, cit., pg. 252.

<sup>358</sup> *TI*, 228.

<sup>359</sup> *TI*, 228.

<sup>360</sup> *TI*, 243-244. Resaltado nuestro.

<sup>361</sup> *TI*, 262.

<sup>362</sup> Cf. *TI*, 262.

<sup>363</sup> Cf. *TI*, 262.

<sup>364</sup> Pintor-Ramos, Antonio, *En las fronteras de la fenomenología*, cit., pg. 41. Resaltado nuestro.

<sup>365</sup> *Idem*, pg. 42.

<sup>366</sup> Bello, Gabriel, *Levinas y la reconstrucción contemporánea de la racionalidad práctica*, cit., pg. 174.

o, lo que es igual, trascendencia e infinitud del otro respecto del yo; y ello, lejos de tener una connotación moral peyorativa es, al contrario, el constitutivo mismo del significado y valor morales.”<sup>367</sup>

En el Capítulo I mencionamos la crítica que hace Paul Ricoeur a este concepto de *asimetría* de Levinas. Ricoeur defiende en cambio la *reciprocidad* en la relación con el otro, porque linda con la justicia: “cada uno de los amigos da al otro tanto como recibe”<sup>368</sup> y agrega: “la amistad sólo reina entre gente de bien de igual rango; en este sentido, la igualdad es presupuesta por la amistad.”<sup>369</sup> Más tajantemente aún dice Ricoeur: “una disimetría no compensada rompería el intercambio del dar y recibir, y excluiría la instrucción por el rostro del campo de la solicitud.”<sup>370</sup> Sin embargo, el propio Ricoeur pareciera aceptar cierta asimetría y superioridad del otro, en el plano de la conminación ética, al decir “...en el caso de la conminación venida del otro, la igualdad sólo se restablece mediante el reconocimiento por el sí de la superioridad de la autoridad del otro.”<sup>371</sup> Esto es, precisamente, lo que sostiene Levinas, que sólo en el reconocimiento de la *superioridad* de la exigencia del otro, puede estar el fundamento ético, que es -como ya señalamos en el Capítulo II- el fundamento de la verdad y el conocimiento. En otro pasaje también Ricoeur parece traicionarse a sí mismo y darle la razón a Levinas, al sostener que “el sí aparece interpelado y, en este sentido, afectado de modo singular (...) esta afección por una voz ‘otra’ presenta una *disimetría importante*, que podemos llamar vertical, entre la instancia que llama y el sí llamado. Es la verticalidad de la llamada, igual a su interioridad, la que constituye el enigma del fenómeno de la conciencia.”<sup>372</sup> El propio Ricoeur, que intenta denodadamente defender una cierta reciprocidad entre iguales, termina aceptando la necesidad *moral* e *intelectual* de una asimetría y de una desigualdad entre el Mismo y el Otro, colocando a éste último en una dimensión de *altura*: la de un Señor que enseña y exige *respuesta*.

Es muy importante remarcar que esta *asimetría* entre el Mismo y el Otro, esta *desigualdad* que coloca al Otro en una dimensión de altura, es la explicación levinasiana a la ‘salida del sistema’, a la *excedencia*, a lo *más allá* del sistema de totalidad de la lógica formal,

<sup>367</sup> Bello, Gabriel, *Levinas y la reconstrucción contemporánea de la racionalidad práctica*, cit., pg. 174.

<sup>368</sup> Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, cit., pg. 190.

<sup>369</sup> Idem, pgs. 190-191.

<sup>370</sup> Idem, pg. 197. Es necesario resaltar que Levinas rechaza enfáticamente esta ‘reciprocidad’ o ‘correspondencia’. En *AE*, 142 nos dice Levinas, al hablar de la proximidad: “Ella llega a su punto *superlativo* como *mi* inquietud que no cesa, se convierte en única y desde ese momento uno olvida la reciprocidad como si se tratase de un amor del que no se espera correspondencia.” En *AE*, 144 nos recuerda que en la no-reciprocidad se anuncia “...el uno-para-el-otro, relación en sentido único que no retorna bajo forma alguna al punto de partida.”

<sup>371</sup> Idem, pg. 200.

<sup>372</sup> Idem, pg. 381. Resaltado nuestro.

a lo que da sentido y significancia a todo conocimiento y a todo sistema de verdad y justicia: la ética, la trascendencia metafísica de la relación con la alteridad irreductible del Otro. Leemos en una importantísima nota de *De otro modo que ser*:

“Las significaciones que sobrepasan la lógica formal se muestran en ésta, aunque sólo fuese mediante la indicación precisa del sentido en el cual se distancian de la lógica formal. La indicación es tanto más precisa cuanto esta referencia es pensada con una lógica más rigurosa. El mito de la subordinación de todo pensamiento a la comprensión del ser depende probablemente de esta función reveladora de la coherencia, cuya legalidad desarrolla la lógica formal y donde se *mide* la separación entre la significación y el ser, donde el *más acá* metafísico mismo aparece de modo contradictorio. Pero la lógica interrumpida por las estructuras de lo *más allá del ser* que se muestran en él no confiere una estructura dialéctica a las proposiciones filosóficas. Más que la negación de la categoría es el superlativo quien interrumpe el sistema, como si el orden lógico y el ser que llega a abrazar guardasen el superlativo que les excede: dentro de la subjetividad la desmesura del no-lugar, dentro de la caricia y de la sexualidad el ‘exceso’ de la tangencia, como si la tangencia admitiese una gradualidad hasta llegar al contacto por las entrañas, una piel que va debajo de la otra piel.”<sup>373</sup>

En esa nota hay que destacar principalmente dos aspectos. Uno es la *negación* de la dialéctica como forma de explicar el sistema o la salida del sistema. Es imposible porque la dialéctica sería parte del sistema mismo. En cambio Levinas propone al *superlativo* como el que interrumpe el sistema, el que nos lleva *más allá* del sistema. El otro aspecto destacable de esta nota es la *relación* que se establece entre esta *excedencia* al sistema y la lógica formal. La excedencia no sólo da sentido a la lógica, sino que la *abraz*a, la contiene, y hace que la lógica formal *guarde* en sus entrañas a ese *exceso*, a ese *superlativo*, a esa *excedencia*, que fue su origen y que le da sentido. La hermosa metáfora de la ‘piel que va debajo de la otra piel’ es una fantástica forma de graficar esa relación entre la lógica formal –piel exterior- y la ética, o metafísica que es su origen y sentido –piel interior-.

El paso de la *asimetría* o *diferencia* a la lógica formal se produce como *comparación de lo incomparable*: “En la comparación de lo incomparable estaría el nacimiento latente de la representación, del logos, de la conciencia, del trabajo, de la noción neutra, del ser.”<sup>374</sup> Pero esto se produce en la *traición* del Dicho como salida del Decir: “La justicia exige la contemporaneidad de la representación. Es así como el prójimo se convierte en visible y, desfigurado, se presenta; es así también como hay justicia para mí. El Decir se fija en Dicho, se

---

<sup>373</sup> AE, 50. Nota nº 4.

<sup>374</sup> AE, 238.

escribe, se convierte en libro, derecho y ciencia.”<sup>375</sup> Aquí vemos claramente la relación entre la *asimetría* o *diferencia* pre-original –ética- y el logos o conocimiento que siempre es derivado de aquella y siempre es *traición* del Decir ya que toda diferencia queda igualada en el Dicho de la ciencia, el derecho y la justicia. “Si la totalidad se produce primordialmente como *saber* (o conocimiento) y como *poder* (o libertad), bastará con mostrar que, en realidad, cada una de estas dimensiones reposa, en última instancia, sobre la ética.”<sup>376</sup> Pero lo que no debe perderse de vista es que en la lógica, en la ontología, en la ciencia y en el derecho, lo que estamos haciendo siempre es comparar los *incomparables*: el Mismo y el Otro. Por ello insiste Levinas en la tarea –responsabilidad- de la Filosofía que consiste en *reducir* lo Dicho a la significación del Decir, más allá de la simple *correlación*.<sup>377</sup> “El desafío asumido por la filosofía levinasiana consiste en intentar que el *logos* dé cuenta de aquello que lo desborda con los recursos que le son propios: el cuestionamiento, la definición, la argumentación, la descripción.”<sup>378</sup>

La *desigualdad* entre el Mismo y el Otro es producto de la asignación originaria de *responsabilidad* que lleva hasta la *substitución*. Levinas llama *identidad en diástasis* al fracaso de la coincidencia del Sí Mismo: “Sí mismo desfasado de sí, olvidado de sí, olvidado de la mordedura sobre sí, en la referencia a sí por el *devorarse* del remordimiento.”<sup>379</sup> La *responsabilidad* por el Otro es la que hace al Sí mismo ser él mismo: “El Sí mismo es Sujeto; está bajo el peso del universo como responsable de todo. La unidad de universo no es eso que la vista abraza en su unidad de la apercepción, sino lo que me incumbe de todas partes, lo que me contempla en los dos sentidos de término, me acusa; es mi tarea.”<sup>380</sup> Vemos aquí como la *desigualdad*, la *asimetría*, está signada por la *responsabilidad ética* por el Otro, o lo que podríamos denominar en términos de la nueva racionalidad levinasiana: *Principio de no-indiferencia*. “Esta hipérbole, esta excelencia, no es más que el ‘para-el-otro’ en su desinterés.”<sup>381</sup>

---

<sup>375</sup> AE, 238-239.

<sup>376</sup> Mauer, Manuel, *Entre lo griego y lo judío*, cit., pg. 102.

<sup>377</sup> AE, 266.

<sup>378</sup> Mauer, Manuel, *Entre lo griego y lo judío*, cit., pg. 105.

<sup>379</sup> AE, 184.

<sup>380</sup> AE, 185.

<sup>381</sup> AE, 267.

### 3.4. PRINCIPIO DE NO-INDIFERENCIA (RESPONSABILIDAD)

Sabemos que en lógica formal negar dos veces es lo mismo que afirmar. Levinas nos demuestra que no siempre es así: negando dos veces la *diferencia* originaria entre el Mismo y el Otro, obtenemos la noción de *no-indiferencia*, que tiene un sentido muy distinto al de afirmar simplemente la *diferencia*. El sentido de la *no-indiferencia* es el de la responsabilidad para con el Otro. No ser *indiferente* es hacerse responsable por el Otro. Va *más allá* de la simple diferencia con el Otro. Dice Levinas: “el psiquismo o la animación es el modo en el cual una diferencia semejante entre uno y el otro (...) llega a significar la no-indiferencia. Un cuerpo animado o una identidad encarnada es la significancia de esta no-indiferencia.”<sup>382</sup> Y más adelante agrega: “...la proximidad ha falseado ya su ambigüedad extra-ordinaria de un *conjunto roto por la diferencia entre los términos* donde, sin embargo, la diferencia es no-indiferencia y la ruptura obsesión.”<sup>383</sup> Es en la obsesión por el prójimo donde “esta diferencia es mi no-indiferencia para con el otro.”<sup>384</sup> La *significación* del uno-para-el-otro –esto es, la espiritualidad, la *gratuidad*, el desinterés- no se acaba en el *saber*: al *margen* de todo saber, la espiritualidad, como *diferencia*, significa no-indiferencia.<sup>385</sup> Vemos así como el *exceso*, el *más allá* del que hablábamos en el punto anterior –la asimetría- explica no sólo la salida de *sí* ética, marcada por la *alteridad* del *Otro absolutamente otro*, sino también –y principalmente- la significación de la *responsabilidad* por el otro. Es la relación ética pre-original la que da sentido al principio de *no-igualdad* –o *diferencia*- levinasiano, excediéndolo, superándolo, llevándolo a un *superlativo* que dice mucho más que la diferencia misma: la responsabilidad-para-con-el-otro, expresada como *no-indiferencia*. Vimos también en el punto anterior que la lógica formal *guarda* el *exceso*, el *superlativo*, -que es su origen ético- y lo hace de esta forma: contraviniendo sus propias reglas para –mediante contradicciones y ambigüedades- *decir más de lo que dice*; decir siempre *superior* a lo dicho.

“Significación: esto es, el tropo contradictorio del *uno-para-el-otro*, un uno para el otro que no es un defecto de intuición, sino el exceso de la responsabilidad. Es mi responsabilidad para con el otro quien forma el *para* de la relación, la misma significancia de la significación que significa en el *Decir* antes de mostrarse en lo *Dicho*. *Uno-para-el-otro*: es decir, ¡la misma significancia de la significación!”<sup>386</sup>

<sup>382</sup> AE, 128.

<sup>383</sup> AE, 143.

<sup>384</sup> AE, 151.

<sup>385</sup> Cf. AE, 161.

<sup>386</sup> AE, 164.

En otro pasaje de *De otro modo que ser* nos dice Levinas: “Esta diferencia en la proximidad entre el uno y el otro, entre yo y el prójimo se vuelve *no-indiferencia* precisamente en *mi responsabilidad*. No-indiferencia, humanidad, uno-para-el-otro; significancia propia de la significación, inteligibilidad de lo inteligible y, de este modo, todavía razón.”<sup>387</sup> Pero hay que aclarar aquí, que es razón anterior a la tematización, *razón pre-original, razón an-árquica*.<sup>388</sup> Levinas la denomina *inteligibilidad como proximidad*.<sup>389</sup>

Es importante aclarar que la *responsabilidad* de la que habla Levinas no está justificada por ningún *compromiso previo*. Es una responsabilidad *ética*, que *deshace* el logos, y se inscribe en la estructura meta-ontológica y meta-lógica de la anarquía.<sup>390</sup> “Mi exposición al otro en mi responsabilidad se hace sin ‘decisión’ de mi parte...”<sup>391</sup> Es en la pasividad de la persecución del Otro donde nace esta *responsabilidad*<sup>392</sup> y no en la identidad de la verdad:

“El sí mismo, que ni es visión de sí por sí mismo ni tampoco manifestación de sí a sí mismo, no coincide con la identificación de la verdad, no se dice en términos de conciencia, de discurso o de intencionalidad. La identidad injustificable de la ipseidad se expresa en términos tales como mí, yo, sí mismo y –todo este estudio intenta mostrarlo– a partir del alma, de la sensibilidad, de la vulnerabilidad, de la maternidad y de la materialidad, las cuales describen la responsabilidad para con los otros.”<sup>393</sup>

Más adelante señala en *De otro modo que ser*, que “...no se trata de la certeza *sobre* la presencia del Otro, sino de responsabilidad para con él sin la deliberación y la compulsión de verdades en las que nacen los compromisos, sin certeza. Es una responsabilidad que me compromete antes de toda verdad y de toda certeza...”<sup>394</sup> Esta responsabilidad de la que habla Levinas muchas veces es señalada como *respuesta*, como no poder sustraerse a dar una respuesta ante la requisitoria del Otro que me exige esa respuesta. “¡No es poca cosa estar obligado a responder! (...) Lo que hay en el responder es una obediencia extra-ordinaria (¡servicio sin servidumbre!) a la derechura del rostro del otro hombre, cuyo imperativo

---

<sup>387</sup> AE, 247.

<sup>388</sup> Cf. AE, 248.

<sup>389</sup> Cf. AE, 248.

<sup>390</sup> Cf. AE, 167.

<sup>391</sup> AE, 263.

<sup>392</sup> Cf. AE, 170. Ver también Bello, Gabriel, *Levinas y la reconstrucción contemporánea de la racionalidad práctica*, cit., pg. 182, en la que sostiene que la racionalidad práctica en Levinas no debe entenderse a partir del yo, sino desde el otro y su alteridad, suscitada por la presencia del otro y anterior a toda intermediación de signos.

<sup>393</sup> AE, 173.

<sup>394</sup> AE, 191. Ver también AE, 229, Nota nº 22 donde cita a Isaías 65, 24: “Antes de que me llamen, yo responderé.”



irrecusable no procede de la amenaza y cuya autoridad incomparable ordena a través de un sufrimiento...”<sup>395</sup> Manuel Mauer nos dice al respecto, “la única forma de entrar verdaderamente en relación con un rostro –con su infinitud y su miseria- es, decíamos, a través de la responsabilidad ética, entendida como respuesta al llamado que, desde ese mismo rostro, nos interpela.”<sup>396</sup>

Y agrega Levinas: “Este *más acá* de la identidad no remite al *para sí*, en el cual el ser se reconoce en su diferencia más allá de la identidad inmediata.”<sup>397</sup> No hay posibilidad de escapatoria, de *evasión* de esta responsabilidad, ni siquiera en la muerte, como parece afirmar Platón en su condena al suicidio en el *Fedón*.<sup>398</sup>

Pero la responsabilidad es inseparable del *desinterés*. “Ser *sí mismo*, de otro modo que ser, des-interesarse es cargar con la miseria y el fallo del otro e incluso con la responsabilidad que el otro puede tener respecto a mí. Ser *sí mismo* –condición de rehén- es tener siempre un grado de responsabilidad superior, la responsabilidad respecto a la responsabilidad del otro.”<sup>399</sup> Ya señalamos que la condición de *rehén* del otro es la condición de la *solidaridad* y de la *substitución*.<sup>400</sup> El propio Levinas señala que este principio –el de la *responsabilidad*- es la *tesis* de *De otro modo que ser*: “en suma, la tesis de la presente obra es que el énfasis de la abertura sea la responsabilidad respecto al otro hasta llegar a la substitución, el *para el otro* del develamiento, de la mostración al otro convirtiéndose en *para el otro* de la responsabilidad.”<sup>401</sup>

Otra vez encontramos un resumen *magistral* que realiza Levinas de todo lo señalado hasta aquí:

“La proximidad, diferencia que es no-indiferencia, responsabilidad y respuesta sin cuestión, inmediatez de la paz que me incumbe, significación del signo, humanidad del hombre entendido de modo distinto que a partir de la subjetividad trascendental, pasividad de la exposición, pasividad expuesta ella misma, Decir, no se refiere a la conciencia ni al compromiso extendido en términos de conciencia o de memoria, ni forma tampoco conjunción o sincronía.”<sup>402</sup>

<sup>395</sup> TEI, 62.

<sup>396</sup> Mauer, Manuel, *Entre lo griego y lo judío*, cit., pg. 101.

<sup>397</sup> AE, 175.

<sup>398</sup> Cf. AE, 175, Nota nº 10. La responsabilidad incluso daría un *sentido* a la muerte. Cf. AE, 202.

<sup>399</sup> AE, 187. Ver también Méndez, José Antonio, *Significados de la Subjetivación*, cit., pg. 113: “La relación con el otro es una relación desinteresada a la que no me obliga mi modo de ser.”

<sup>400</sup> Cf. AE, 188. Ver también AE, 196, 198 y 200.

<sup>401</sup> AE, 190.

<sup>402</sup> AE, 215. Otra síntesis magistral de Levinas está en AE, 267: “La significación, el uno-para-el-otro, la relación con la alteridad, ha sido analizada en esta obra como proximidad; esta proximidad lo ha sido como responsabilidad respecto al otro y la responsabilidad con el otro lo ha sido como substitución. En su subjetividad,

De lo que está hablando aquí Levinas, es del nacimiento del sujeto. “El sí mismo es la no-indiferencia a los otros...”<sup>403</sup> En otras palabras, “ser yo significa, por lo tanto, no poder sustraerse a la responsabilidad, como si todo el edificio de la creación reposara sobre mis espaldas.”<sup>404</sup> *Nacimiento latente* dice él, ya que “está más acá del origen, más acá de la iniciativa, más acá de un presente designable y asumible, aun cuando fuese por la memoria; nacimiento anacrónico, anterior a su propio presente, no-comienzo, anarquía.”<sup>405</sup> En la relación ética con el otro –que es básicamente respuesta a un llamado- es donde nace la subjetivación del sujeto: “el sujeto se subjetiva en esa relación y no es anterior a ella.”<sup>406</sup> Es decir, la propia *identidad* del sujeto –del Mismo- nace con la responsabilidad del *para-el-otro*, de la *no-indiferencia*. ¡Contradicción de la lógica formal! ¡La *identidad* es la *diferencia* expresada en la doble negación de la *no-indiferencia*! Es por ello que se hace necesaria *otra* racionalidad. Pero esta *identidad en la diferencia* –o en la *no-indiferencia* de la *responsabilidad*- hace del Mismo alguien *único*, ya que no puede desentenderse de su *responsabilidad* por el otro. Y esto nos lleva a nuestro siguiente punto: a la *unicidad*, o principio de no-identidad. “No poder ocultarse: he aquí el yo.”<sup>407</sup>

### 3.5. PRINCIPIO DE NO-IDENTIDAD (UNICIDAD)

La filosofía tradicional –de raíz parmenídea- parte de la identidad del Yo, de la identidad del sujeto. El yo permanecería siempre idéntico a sí mismo y toda salida de él sería retorno a él mismo *idéntico* como en el viaje de Ulises. Pero Levinas ya nos ha mostrado que la salida de sí del Yo mediante la afección de la alteridad del Otro –metafísica- que *invierte* la relación intencional propia del conocimiento y la trastoca en una *relación ética* que es primordial, anterior al conocimiento, produce una *alteración* tal del Yo que es incluso fuente de su misma *subjetividad*. El Yo queda así profundamente *alterado* por la relación ética-

---

en su mismo porte de substancia separada, el sujeto se ha mostrado como expiación-por-el-otro, condición o incondición de rehén.

<sup>403</sup> *AE*, 253.

<sup>404</sup> *HH*, 62.

<sup>405</sup> *AE*, 215. Ver también *AE*, 244: “El sujeto se puede pensar fuera del ser, en su excepción y expulsión como responsable.”

<sup>406</sup> Méndez, José Antonio, *Significados de la subjetivación*, cit., pg. 111.

<sup>407</sup> *TI*, 259.

metafísica con el Otro, y constituido como un Yo *no-idéntico*, no ya él Mismo. Es un Yo *afectado* por la salida de sí, como en el viaje de Abraham. José Antonio Méndez señala que la subjetivación del Yo puede ser vista de tres maneras distintas: ontológicamente (en su relación con el ser), económicamente (en su relación con el mundo) y éticamente (en su relación con el Otro). Solamente en la última, en la subjetivación ética, el Yo no aspira a volver a sí mismo.<sup>408</sup> “El sujeto que se acerca al rostro, que se mueve hacia el otro, que responde a su interrogación o mandato (‘no matarás’), a su exterioridad, es un sujeto para el que se abre una salida de sí que no va acompañada de un cálculo para volver a sí.”<sup>409</sup> Levinas nos dice “el Yo contiene sin embargo en sí lo que no puede contener, ni recibir por la sola virtud de su identidad. La subjetividad realiza estas exigencias imposibles: el hecho asombroso de contener más de lo que es posible contener.”<sup>410</sup> Contra la identidad clásica del Yo dice Levinas: “La identificación del Mismo en el Yo no se produce como una monótona tautología: ‘Yo es Yo’.”<sup>411</sup> En cambio, para Levinas, el Yo se produce al mismo tiempo que la moralidad. “La realización del yo como yo y la moralidad, que constituyen un solo y mismo proceso en el ser...”<sup>412</sup> Es la responsabilidad por el otro la que constituye al sujeto, al Yo, al Mismo. Paul Ricoeur señala la diferencia entre identidad *idem* e identidad *ipse*. La primera es la del sujeto que es siempre idéntico en el tiempo. Es la identificación tautológica del ‘Yo soy Yo’ y se descubre mediante la *descripción* de aquellos caracteres que perduran en el tiempo. En cambio la identidad *ipse* es aquella que va cambiando con el tiempo, y refleja lo histórico, lo variable del individuo. Esta identidad *ipse* puede descubrirse mediante la *narración*, que despliega lo que la descripción ha sedimentado y da cuenta de los cambios vividos por el sujeto. Esta aparente contradicción entre lo *idéntico* —o invariable— y lo *cambiante* se puede superar mediante el lenguaje *prescriptivo*: es sólo en el plano ético de la responsabilidad donde se unen estas dos identidades, *idem* e *ipse*. Leemos en Paul Ricoeur:

“El mantenimiento de sí es, para la persona, la manera de comportarse de modo que otro puede *contar* con ella. Porque alguien *cuenta* conmigo, soy *responsable* de mis acciones ante otro. El término de responsabilidad reúne las dos significaciones: contar con... ser responsable de... Las reúne, añadiéndoles la idea de una *respuesta* a la pregunta: ¿Dónde estás?, planteada por el otro que me solicita. Esta respuesta es: ¡Heme aquí! Respuesta que dice el mantenimiento de sí.”<sup>413</sup>

<sup>408</sup> Cf. Méndez, José Antonio, *Significados de la subjetivación*, cit., pg. 113.

<sup>409</sup> *Idem*, pg. 113.

<sup>410</sup> *TI*, 52.

<sup>411</sup> *TI*, 61.

<sup>412</sup> *TI*, 259.

<sup>413</sup> Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, cit., pg. 168.

No obstante la similitud del pensamiento entre Ricoeur y Levinas, cabe aclarar que también poseen importantes diferencias: Para Ricoeur la relación entre el Yo y el Otro es *dialéctica*, donde las identidades *idem* e *ipse* son distintos momentos de la constitución del sujeto, que se *superan* mediante la *responsabilidad por el otro*, mediante el momento *ético* del lenguaje *prescriptivo*. Para Levinas, en cambio, no hay una relación o construcción dialéctica, y si bien existen los momentos de identidad *idem* (ontológica) e *ipse* (económica), es *en la responsabilidad por el otro* donde se constituye la identidad del sujeto. Esto es así, ya que para Levinas lo importante no es la búsqueda de la identidad del sujeto, sino la búsqueda de la *justicia*, y en ésta búsqueda el sujeto (el Mismo) se *encuentra* al final de todo un proceso –que comprende al Yo egoísta (‘ateo’ dirá Levinas), al Yo económico, y finalmente al Yo ético, es decir, en relación con el Otro-.<sup>414</sup> “Porque para Levinas la justicia se encuentra al final –después de todo un proceso de constitución del sujeto–, es por ella que la cuestión, la conciencia y la ontología comienzan, ella es el *arké* del sujeto y la filosofía.”<sup>415</sup> Para Levinas, la justicia es justamente *el reconocimiento del Otro*. Es en la *responsabilidad por el Otro* donde el sujeto se reconoce y se *identifica* como único. Leemos a Levinas en *Fuera del Sujeto*:

“Unicidad, identidad de único, precisamente *yo* que no es una metáfora cualquiera de lo idéntico, sino su significado original en su despertar a sí; despertar a sí que no es conciencia refleja, despertar que predestina la identidad a la pureza transcendental. Yo transcendental que no emerge de ninguna operación tematizadora y que no reivindica la identidad de lo *mismo* que se revela en lo distinto, en nombre de una diferencia ‘común’. Identidad injustificable lógicamente...”<sup>416</sup>

La identidad de único del Yo “no necesita justificarse lógicamente como la individuación de un género por la adición de un atributo diferente del que reside en otros individuos del mismo género, o por una posición irreductible del individuo en el espacio y el tiempo –la famosa individuación por la materia–. El Yo es diferente por su unicidad, y no único por su diferencia.”<sup>417</sup> Esta es la gran tesis de Levinas: la *unicidad* del sujeto es su principio de identidad, pero no es el de la *identidad lógica*. Es la *unicidad* de la *responsabilidad por el otro*. “El yo puro, sujeto de la conciencia transcendental en la que se constituye el mundo, está él mismo *fuera del sujeto: sí mismo* sin reflexión, unicidad que se

<sup>414</sup> Cf. Sánchez Hernández, Francisco Xavier, *Estima de sí y alteridad. Una reflexión a partir de Paul Ricoeur y de Emmanuel Levinas*, cit., pg. 116.

<sup>415</sup> *Idem*, pg. 116.

<sup>416</sup> *HS*, 167.

<sup>417</sup> *HS*, 168.

identifica como despertar incesante.”<sup>418</sup> La *responsabilidad por el otro*, es la que produce la “unicidad de irreemplazable y de elegido. De único a único, más allá de todo parentesco y de toda comunidad de género previa: proximidad y transcendencia fuera de todo sujeto, fuera de toda síntesis de mediador.”<sup>419</sup> La identidad del sujeto le viene de fuera, no es elegida por él, sino que *el sujeto* es elegido por el Otro.<sup>420</sup> “El sujeto es la experiencia del otro como totalmente otro, que se me impone pasivamente como algo único no deducible de ninguna categoría, que me hace responder de él sin permitirme que mi arbitrio decida aceptarlo o rechazarlo, que me hace responsable antes de que pueda responderle.”<sup>421</sup> Es decir que, “...sólo esta responsabilidad, al margen de cualquier intercambio de informaciones, me constituye como sujeto único que ni puede evadirse ni dejar su puesto a otro. Soy sujeto cuando aparezco *atado* con una responsabilidad que ni me he buscado ni procede del tiempo que domina mi conciencia.”<sup>422</sup> Levinas, con la calidad magistral que lo caracteriza, nos aclara que lo que él hace es “sustituir la noción de individuación por la de elección. (...) En la responsabilidad indeclinable, es la elección la que individualiza al yo.”<sup>423</sup> La responsabilidad confirma al Yo en su unicidad, al tiempo que lo vacía de su egoísmo e imperialismo.<sup>424</sup> “La unicidad del Yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar.”<sup>425</sup>

Como bien señala Belén Altuna, la responsabilidad es un principio de individuación.<sup>426</sup> “El mandato que me viene desde el rostro del otro me asigna una responsabilidad para con él y, al hacerlo, me constituye en sujeto moral, singular y libre. Singular porque nadie puede responder por mí.”<sup>427</sup> Nos parece importante destacar la terminología utilizada por Altuna: para Levinas el sujeto es *sujeto moral*, no hay otra posibilidad. Es la *moralidad* la que constituye al sujeto. De eso es de lo que estamos hablando, no de la lógica ni de la ontología, sino de la ética y la metafísica de la *proximidad* del otro. “La lógica implacable de lo mismo anula, con su violencia hasta la muerte, todo rastro del otro y es necesario romper esa milenaria historia occidental, que es el reino absoluto de la ontología.”<sup>428</sup> Pintor-Ramos nos aclara que el “ser moral es alguien que se reconoce responsable único y, no obstante, en esa unicidad reconoce la dependencia respecto a otro que le impone la responsabilidad. En

---

<sup>418</sup> HS, 168.

<sup>419</sup> HS, 170.

<sup>420</sup> Cf. Méndez, José Antonio, *Significados de la subjetivación*, cit., pg. 120.

<sup>421</sup> Pintor-Ramos, Antonio, *Introducción a la edición castellana*, en AE, pg. 27.

<sup>422</sup> Idem, pg. 27.

<sup>423</sup> TEI, 47.

<sup>424</sup> Cf. HH, 62.

<sup>425</sup> HH, 62.

<sup>426</sup> Cf. Altuna, Belén, *Sobre el sentido de la ética y el sentido del saber*, cit., pg. 252. Ver también EN, pg. 134.

<sup>427</sup> Idem, pg. 252.

<sup>428</sup> Pintor-Ramos, Antonio, *En las fronteras de la fenomenología*, cit., pg. 13.

definitiva, la creación es una idea paradójica que rompe todos los cuadros de la lógica conceptual: la mismidad depende de lo otro.”<sup>429</sup> Alberto Sucasas nos señala que la *unicidad* del yo ético proviene a su vez de la *unicidad* de todo rostro: “el rostro es único por cuanto su epifanía eclipsa cualquier otra experiencia (desplaza a un espacio de sombra lo mundano); correlativamente, el yo que acoge esa epifanía se convierte en único en virtud de su condición de destinatario exclusivo (*tua res agitur*) de la exigencia que emana del rostro.”<sup>430</sup>

En *De Otro modo que ser* Levinas utiliza el concepto de *substitución* para explicar esta original forma de concebir al sujeto como constituido en la responsabilidad por el otro. En la Nota Preliminar sostiene que uno de los propósitos del libro es “percibir en la sustancialidad del sujeto, en el duro nudo del ‘único’ en mí, en mi identidad sin par la substitución del otro.”<sup>431</sup> La ‘atadura’ o ‘sumisión’ del Mismo al Otro es *anterior* al conocimiento del Otro, anterior a toda ‘conciencia’: “afección por parte del Otro que yo no conozco, que no podré justificar desde ninguna identidad y que, en tanto que Otro, no se identificará con nada.”<sup>432</sup> La subjetividad que postula Levinas, al contrario que la tradicional, es la del *envejecimiento*, en la que el tiempo como duración se ‘opone’ a la intencionalidad que congela el tiempo en el *instante*. De este modo el Yo no se *identifica* con sí mismo, es un “uno sin identidad pero único en la requisitoria irrecusable de la responsabilidad.”<sup>433</sup> Es que la *unicidad* es inversa a la certeza, es *no-coincidencia* consigo mismo, es *no-reposo* en sí mismo, es *in-quietud*.<sup>434</sup> La *unicidad* es la imposibilidad de hacerse reemplazar en la responsabilidad. El Yo es el *elegido* o *requerido* por el Otro, no es elector.<sup>435</sup> “Es una unicidad no asumida, no sub-sumida, traumática; una elección en medio de la persecución.”<sup>436</sup> Unicidad del yo irremplazable en la responsabilidad por el otro *desconocido*, antes que la conciencia del derecho y del ser.<sup>437</sup> Unicidad del *asignado* por la responsabilidad y no por una cualidad distintiva o principio de individuación.<sup>438</sup> “El Yo es un asignado, provocado como irremplazable y, de este modo, acusado como único dentro de la pasividad suprema de aquel que no puede desentenderse sin

<sup>429</sup> Pintor-Ramos, Antonio, *En las fronteras de la fenomenología*, cit., pg. 52.

<sup>430</sup> Sucasas, Alberto, *El rostro y el texto*, cit., pg. 237.

<sup>431</sup> *AE*, 42.

<sup>432</sup> *AE*, 72.

<sup>433</sup> *AE*, 108.

<sup>434</sup> Cf. *AE*, 111.

<sup>435</sup> Cf. *AE*, 112.

<sup>436</sup> *AE*, 112. Ver también *AE*, 136-137: “Sensibilidad en la cual el otro llama con una voz sin posible excusa, sin posible excusa en la impunidad invocando con una apelación que hiere, llamándome a la responsabilidad irrevocable y, de este modo, a la propia identidad del sujeto. Significación como testimonio o martirio, inteligibilidad anterior a la luz, anterior al presente de la iniciativa por la cual la significación del logos en su presente, en su sincronía, significa el ser.”

<sup>437</sup> Cf. *AE*, 169.

<sup>438</sup> Cf. *AE*, 171, Nota nº 9.

carencia.”<sup>439</sup> El Yo no tiene la identidad de la lógica del ser. “El *Sí mismo* se hipostasia de otro modo; se anuda como imposible de desatar en una responsabilidad para con los otros.”<sup>440</sup> De este modo, el *ser* no sería más que una máscara, un *nombre prestado*, un *pseudo-nimo* o *pro-nombre*.<sup>441</sup> “En sí, el sí mismo es el uno o el único separado del ser.”<sup>442</sup> He aquí la *unicidad* o la *no-identidad* del Sí Mismo. “El sí mismo, que ni es visión de sí por sí mismo ni tampoco manifestación de sí a sí mismo, no coincide con la identificación de la verdad, no se dice en términos de conciencia, de discurso o de intencionalidad.”<sup>443</sup> En el envejecimiento la identidad es pérdida de sí mismo.<sup>444</sup> Es en la *persecución* del rostro del prójimo donde el Sí mismo encuentra su *unicidad* o *identidad única*.<sup>445</sup> Pero, como ya anticipamos, la responsabilidad para con el otro –con todos los otros- llega hasta la *substitución*: “la unicidad de sí es el hecho mismo de llevar la falta del otro.”<sup>446</sup> El *uno* no se encierra en sí “sino que se desnuda en la recurrencia substituyéndose más acá de su identidad por el otro, (...) acusa allí su identidad.”<sup>447</sup> La persecución se vuelve *expiación*.<sup>448</sup> La responsabilidad por el otro *reclama* una subjetividad como *rehén irremplazable*.<sup>449</sup> Y esto es salida de sí y de la *esencia*. Sólo en el *desinterés* y en la *sujeción* al otro se encuentra el *sujeto*.<sup>450</sup> Así, la subjetividad misma –el psiquismo- se construye en el *para el otro* de la responsabilidad del asignado, y la propia libertad o independencia no es otra cosa que el *soportar al otro, expiarse* por él.<sup>451</sup> La *expiación* por el otro aparece como *excepción* a la *esencia*, como *substitución*.<sup>452</sup> La respuesta ante la persecución del otro solo puede ser un ¡heme aquí!, donde el pronombre Yo está en acusativo, poseído por el otro.<sup>453</sup> De este modo, “bajo la obsesión del otro –obsesión acusadora, perseguidora- la unicidad de sí es también el fracaso de la identidad que se identifica en el Mismo.”<sup>454</sup> La unicidad del asignado y la *no-identidad* del ser *significan* lo mismo. En todo caso podríamos hablar de una *nueva identidad*: la del *único elegido*.<sup>455</sup>

---

<sup>439</sup> AE, 210.

<sup>440</sup> AE, 171.

<sup>441</sup> Cf. AE, 172.

<sup>442</sup> AE, 172.

<sup>443</sup> AE, 173.

<sup>444</sup> Cf. AE, 174.

<sup>445</sup> Cf. AE, 179.

<sup>446</sup> AE, 180.

<sup>447</sup> AE, 215.

<sup>448</sup> Cf. AE, 180. Vemos cómo Levinas utiliza términos del *lenguaje religioso*, como ya lo señalamos en el Capítulo II.

<sup>449</sup> Cf. AE, 196.

<sup>450</sup> Cf. AE, 200.

<sup>451</sup> Cf. AE, 211.

<sup>452</sup> Cf. AE, 217.

<sup>453</sup> Cf. AE, 218.

<sup>454</sup> AE, 232.

<sup>455</sup> Cf. AE, 232.

Todo lo expresado hasta aquí sobre la *unicidad* tiene una consecuencia muy importante en esta ‘nueva racionalidad’ de la que venimos hablando. Si el *uno* –universal- de la filosofía clásica ha perdido aquí su posición dentro del sistema de totalidad dando lugar en cambio al *único*, responsable, asignado, elegido, esto abre paso a la *multiplicidad* de únicos, de elegidos. Los *sujetos únicos son múltiples*.<sup>456</sup>

### 3.6. PRINCIPIO DE TERCERO INCLUIDO (MULTIPLICIDAD)

Cada sujeto es *único*, por lo que existen *múltiples unicidades*. De este modo se rompe la totalidad de la filosofía clásica. “No habría totalidad en el ser, sino totalidades.”<sup>457</sup> Pero esta *multiplicidad* se manifiesta ya desde la relación con el Otro, en el *cara-a-cara* y en el lenguaje, que “supone una pluralidad de interlocutores, separados, extraños y trascendentes entre sí, en cuya relación se despliega la semántica del lenguaje.”<sup>458</sup> De este modo, desde la singularidad de cada ser único se abre paso a la multiplicidad de seres únicos, y finalmente se desemboca en el universalismo. “Es la singularidad la que fructifica en universalismo.”<sup>459</sup> Pero esta *multiplicidad* es ‘real’, no ‘fenoménica’, ya que de otro modo se subordinaría la ética a la política.<sup>460</sup> El verdadero *pluralismo* nace de la irreductibilidad de los sujetos que no pueden ser intercambiables, rompiendo el círculo de lo idéntico.<sup>461</sup> Y es solamente dentro de la *irreductible* unicidad de cada sujeto donde puede existir la *fraternidad* humana, instaurando una sociedad de *iguales*. “Paradójicamente, es la desigualdad inicial entre seres únicos la que hace posible una humanidad de iguales.”<sup>462</sup>

Esta *multiplicidad* de seres *únicos* se vislumbra en la aparición del *tercero*, esto es, *el otro del Otro*. Levinas señala que “el tercero me mira en los ojos del otro (...) la epifanía del rostro como rostro, introduce la humanidad.”<sup>463</sup> Ya vimos en el capítulo II, al hablar de la

---

<sup>456</sup> Cf. *AE*, 169.

<sup>457</sup> *HH*, 43.

<sup>458</sup> Palacio, Marta, *La posición de Levinas en el giro hermenéutico*, cit., pg. 146. Ver también *TI*, 96: “El lenguaje supone interlocutores, una pluralidad.” Y también *TI*, 230: “...sin multiplicidad, el lenguaje pierde toda significación social, los interlocutores renuncian a su unicidad.”

<sup>459</sup> Meir, Ephraim, *Hellenic and jewish in Levinas’ writings*, cit., pg. 88. Traducción propia.

<sup>460</sup> Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad*, cit., pg. 146.

<sup>461</sup> Pintor-Ramos, Antonio, *En las fronteras de la fenomenología*, cit., pg. 42.

<sup>462</sup> *Idem*, pg. 56.

<sup>463</sup> *TI*, 226. Ver también *TI*, 309: “La revelación del tercero, ineluctable en el rostro, no se produce más que a través del rostro.”



metafísica, cómo en la relación entre el Mismo y el Otro surge la idea de *infinito*.<sup>464</sup> Y es justamente esta idea la que lleva a la noción del *tercero* y, con él, a toda la *humanidad*. “La presencia del rostro –lo infinito del Otro– es indigencia, presencia del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira) y mandato que manda mandar.”<sup>465</sup> La excedencia de la epifanía del Otro que domina al mismo desde su dimensión de altura es la que impide reunir a la *multiplicidad* o pluralidad en una totalidad.<sup>466</sup> Así nace la *fraternidad* humana, que “en mi posición como hermano, implica otras unicidades a mi lado.”<sup>467</sup> José Antonio Méndez nos dice al respecto:

“Mi para-el-otro no me ordena, en cuanto social, en cuanto socialidad, únicamente hacia el otro como un único otro. Acogido en el ámbito pacífico, en él aparece el tercero: el otro son los otros. Y mi aproximarme a los otros siendo para los otros dota de significado a lo tematizable, a lo dicho, a la posibilidad y necesidad de elegir, de memorizar, de discernir. La socialidad para-los-otros implica que la subjetividad sea justa, busque la justicia. La aparición del tercero, del otro otro, requiere las categorías de la ontología y de la economía: sólo que éstas no significan ahora como primeras, sino que su sentido ya ha sido investido por la ética.”<sup>468</sup>

De ese modo magistral Méndez resume cómo se produce el paso de lo *singular* a lo *universal* por medio de la aparición del tercero en el rostro del otro –¡tercero *incluido*!– pero también señala que lo *universal*, la ontología, la justicia, no son ‘primeras’ sino *derivadas* de la relación ética pre-original del Mismo y el Otro, que le da su *sentido*. De modo similar nos señala Cecilia Luqui que “el tercero es el origen de la socialidad, de la relación social, de lo público por excelencia.”<sup>469</sup> Y agrega que el “modo de esta relación es la fraternidad en la que el otro aparece como solidario de todos los otros, y que constituye el orden social, el orden público.”<sup>470</sup> Pero nos aclara también que “con la aparición del tercero hay un desplazamiento en el diálogo de un tú a un nosotros en el que todo lo que sucede en el mundo le concierne a todos. El tercero posibilita las instituciones, las leyes, la justicia y la filosofía.”<sup>471</sup> Esta aparición del tercero también produce el nacimiento del pensamiento, de la conciencia y de la

---

<sup>464</sup> Ver *TI*, 233: “Así, la relación metafísica realiza un existir múltiple, el pluralismo.”

<sup>465</sup> *TI*, 226.

<sup>466</sup> Cf. *TI*, 234.

<sup>467</sup> *TI*, 227. También Cf. *TI*, 287.

<sup>468</sup> Méndez, José Antonio, *Significados de la Subjetivación*, cit., pg. 122.

<sup>469</sup> Luqui, Cecilia, *Una introducción a la noción del tercero y la justicia en el pensamiento de E. Levinas*, en Juan Carlos Scannone S.I. (Ed.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Córdoba, Ed. Universidad Católica de Córdoba, 2010, pg. 74.

<sup>470</sup> Idem, pg. 74.

<sup>471</sup> Luqui, Cecilia, *Una introducción a la noción del tercero y la justicia en el pensamiento de E. Levinas*, cit., pg. 74.

filosofía. “El tercero produce una contradicción en el Decir que antes marchaba en un solo sentido.”<sup>472</sup> Aparece la *fenomenalidad* y se termina desembocando en la *justicia*, que es “la presencia del tercero y su manifestación.”<sup>473</sup> Surgen también el saber, el logos, el trabajo, y “el Decir se fija en Dicho, se escribe en libros y se vuelve derecho y ciencia.”<sup>474</sup> El tercero también es buscado –y encontrado– en la relación que él tiene con el prójimo –el Otro–, pero para ello es necesaria una *justicia entre incomparables*, y por ello es que se necesita la *comparación*, la *sinopsis*, la *puesta en común*.<sup>475</sup> La aparición del tercero produce el nacimiento –y la necesidad– del conocimiento y de la filosofía misma: “el hecho de que el otro, mi prójimo, es también tercero con respecto a otro, prójimo también éste, significa el nacimiento del pensamiento, de la conciencia, de la justicia y de la filosofía.”<sup>476</sup>

Patricio Peñalver nos dice que “si el otro es otro entre otros, tiene que entrar en juego la justicia, la comparación, la objetividad. De la significación en sentido o dirección única o responsabilidad por el otro o Decir, se pasa al sentido como inteligibilidad común o universalizable, a la comparación, la contemporaneidad, la conjunción, tematización, en fin, al orden de lo Dicho.”<sup>477</sup> Este *paso* del Decir a lo Dicho es consecuencia de la aparición del tercero ya que éste no está *próximo* como el Otro, sino *lejano*, “está al margen del Decir, de la proximidad y de la substitución.”<sup>478</sup> De este modo “el tercero introduce el aparecer, la contemporaneidad de la representación, la tematización, la justicia...”<sup>479</sup> Belén Altuna señala que “el rostro del otro suscita al mismo tiempo el problema del tercero, es decir, de la pluralidad de los rostros, y es ahí donde la bondad (...) ha de abrir paso a la justicia, el espacio de la simetría y los principios universales, el espacio de la abstracción y la despersonalización.”<sup>480</sup> La justicia sería así un *segundo momento* de la moralidad, *derivado* y *dependiente* de aquella; momento en que es necesario *reparar* la identidad de los rostros, compararlos, valorarlos y juzgarlos.<sup>481</sup> También, en presencia del tercero surgen la conciencia, la filosofía, el conocimiento y el derecho.<sup>482</sup> “Los rostros que antes no se *veían*, no se

<sup>472</sup> Luqui, Cecilia, *Una introducción a la noción del tercero y la justicia en el pensamiento de E. Levinas*, cit., pg. 84. Ver también Cf. AE, pg. 237.

<sup>473</sup> Idem, pg. 85.

<sup>474</sup> Idem, pg. 87.

<sup>475</sup> Cf. AE, 61. También Cf. AE, 228.

<sup>476</sup> AE, 201. También Cf. AE, 238.

<sup>477</sup> Peñalver, Patricio, *El Filósofo, el Profeta, el Hipócrita*, cit., pg. 207. También Cf. AE, 239.

<sup>478</sup> Palacio, Marta, *La posición de Levinas en el giro hermenéutico*, cit., pg. 152.

<sup>479</sup> Idem, pg. 152.

<sup>480</sup> Altuna, Belén, *Sobre el sentido de la ética y el sentido del saber*, cit., pg. 252.

<sup>481</sup> Cf. Altuna, Belén, *Sobre el sentido de la ética y el sentido del saber*, cit., pg. 253.

<sup>482</sup> Cf. Idem, pg. 253.

contextualizaban, ahora han de verse, situarse, compararse, juzgarse.”<sup>483</sup> Por ello es que se hace *necesario* el paso del Decir a lo Dicho, “el tercero levinasiano permite la tarea de la hermenéutica como aparecer, fenomenalidad, significación donada en horizontes, comprensión, representación y tematización.”<sup>484</sup> Pero no debe perderse de vista que esta *transición necesaria* del Decir a lo Dicho se teje siempre en el marco de la dia-cronía del Mismo y el Otro, que es el origen de todo sentido.<sup>485</sup> “Es decir, lo que verdaderamente tiene importancia, es *originario*, es el cara-a-cara, la relación entre los entes singulares, mortales, con *rostro*. Y esos seres, esos rostros, no se pueden reducir a ‘lo Mismo’, porque son inconmensurables, inabarcables, *Infinitos*.”<sup>486</sup> La justicia, las leyes, el ‘sistema’ construido por la generalización de lo Dicho, no son el origen de la *moralidad* sino su consecuencia, y ello no debe olvidarse jamás.<sup>487</sup> Levinas nos recuerda que “el ser, la totalidad, el Estado, la política, las técnicas o el trabajo están en todo momento a punto de encontrar su centro de gravitación en ellos mismos, de juzgar por su propia cuenta.”<sup>488</sup> La *autonomía* está siempre al acecho y proponiendo el olvido de la *heteronomía*. Por ello es preciso una *constante vigilancia*, para evitar el olvido de la ética inicial –heterónoma– del rostro del otro en la proximidad del cara-a-cara como *donante* de sentido a todo ‘sistema’ de justicia.<sup>489</sup> La justicia debe *conminarnos* a ir más allá de la línea recta de la justicia y de la ley, donde se extiende la tierra de la bondad (moralidad), infinita e inexplorada, para lo cual se necesitan todos los recursos de una presencia singular.<sup>490</sup> Catherine Chaliier nos resume con maestría todo lo que venimos apuntando: “Levinas insiste en que la singularidad única e irremplazable de las personas no tiene ninguna oportunidad de que se la tenga en cuenta –en moral tanto como en política–, si no se empieza por ella y si no se vuelve a ella. Ello no significa faltar a la universalidad de lo humano, sino ir hacia ella, cada día más, movido por la preocupación por las singularidades.”<sup>491</sup> En un pasaje de *Totalidad e Infinito* nos dice Levinas:

“Los interlocutores como singularidades, irreductibles a los conceptos que constituyen al comunicar su mundo y al apelar a la justificación del Otro, presiden a la comunicación. La razón supone estas singularidades o estas particularidades, no a título de individuos ofrecidos a la conceptualización o que se despojan de su singularidad para recobrarse idénticas, sino precisamente como interlocutores, seres

<sup>483</sup> Altuna, Belén, *Sobre el sentido de la ética y el sentido del saber*, cit., pg. 253.

<sup>484</sup> Palacio, Marta, *La posición de Levinas en el giro hermenéutico*, cit., pg. 152.

<sup>485</sup> Cf. Idem, pg. 152.

<sup>486</sup> Altuna, Belén, *Sobre el sentido de la ética y el sentido del saber*, cit., pg. 247.

<sup>487</sup> Cf. Idem, pg. 253.

<sup>488</sup> *AE*, 239.

<sup>489</sup> Cf. Altuna, Belén, *Sobre el sentido de la ética y el sentido del saber*, cit., pg. 254.

<sup>490</sup> Cf. *TI*, 259.

<sup>491</sup> Chaliier, Catherine, *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas*, cit., pg. 104.

irreemplazables, únicos en género, rostros. La diferencia entre estas dos tesis: ‘la razón crea las relaciones entre el Yo y el Otro’ y ‘la enseñanza del Yo por el Otro crea la razón’ no es puramente teórica.”<sup>492</sup>

En otro pasaje de *Totalidad e Infinito* nos dice Levinas que la *fecundidad* es un ejemplo de cómo la unidad no se opone a la multiplicidad, sino que incluso la *engendra*.<sup>493</sup>

Esta es la gran ambigüedad que nos señala Levinas. Por un lado la *unicidad* y la *multiplicidad* que generan la ética, y por otro lado la *totalidad* y la *unidad* que exige todo sistema de conocimiento, verdad y justicia. El primero naciendo y viviendo en el orden de la *proximidad* del Mismo y el Otro, y el segundo en su ámbito del *alejamiento*, del tomar distancia, donde desaparece la *segunda persona* y se instala la *tercera persona*, como un ser – valga la contradicción- *impersonal*. Ámbito de la justicia donde “el otro será por un momento convertido en una idea mía, re-presentado, puesto en un terreno donde ya mandan la intención y el cálculo.”<sup>494</sup> El *alejamiento* necesario para pasar del Decir a lo Dicho, a la justicia y a la verdad ‘universalizables’, generan el peligro de *instalarse* en ese espacio *impersonal*, y olvidarse del *sentido* de esa ‘toma de distancia’ o ‘alejamiento’, en una palabra; el peligro de olvidar el *infinito singular* de los rostros.<sup>495</sup> Pero Levinas nos da una ayuda para poder afrontar este *reto*, y es que “el pluralismo del ser no se produce como la multiplicidad de una constelación expuesta ante una posible mirada, porque ya así se totalizaría, daría por resultado una entidad. El pluralismo se cumple en la bondad que va de mí al otro...”<sup>496</sup> Y agrega, para mayor claridad: “La unidad de la pluralidad es la paz y no la coherencia de elementos que constituyen la totalidad.”<sup>497</sup>

Antonio Pintor-Ramos, en su *Introducción a la edición castellana de Totalidad e Infinito*, nos alerta sobre la importancia del tema del tercero, y de la enorme contradicción que éste genera en la filosofía: “Entre el ser y el no-ser no cabe un tercer término, afirma el principio de tercero excluido. ¿Será, pues, el ser, con todo su cortejo lógico, el límite insuperable de la filosofía? La presente obra se enfrenta a cuerpo limpio con este problema radical y, por tanto, con el problema de la filosofía misma.”<sup>498</sup> Por ello es que Levinas nos dice que el Dicho en realidad debe tomar un sentido *testimonial* del Decir, sin plegarse con exactitud a las reglas lógicas, especialmente a la de *tercero excluido*, respecto del ser y la

<sup>492</sup> *TI*, 263.

<sup>493</sup> Cf. *TI*, 282. También Cf. *TI*, 304.

<sup>494</sup> Altuna, Belén, *Sobre el sentido de la ética y el sentido del saber*, cit., pg. 261.

<sup>495</sup> Cf. *Idem*, pg. 61.

<sup>496</sup> *TI*, 310.

<sup>497</sup> *TI*, 310.

<sup>498</sup> Pintor-Ramos, Antonio, *Introducción a la edición castellana*, en *TI*, 13.

nada.<sup>499</sup> Exceder los límites de la lógica y admitir un *tercero incluido*, sería la forma de reducir la *traición* de lo Dicho, del concepto, del conocimiento, que es la tarea que debe cumplir la filosofía, para no olvidar el sentido pre-original de la relación ética.<sup>500</sup> “El lenguaje excedería los límites del pensamiento, sugiriendo, dejando sobreentender sin hacer entender nunca; se trataría de una implicación, de un sentido distinto a aquel que surge en el signo de la simultaneidad del sistema o de la definición lógica de un concepto.”<sup>501</sup> Esto es, usar un lenguaje *profético*, como señalamos en el Capítulo II.

---

<sup>499</sup> Cf. *AE*, 230.

<sup>500</sup> Cf. *AE*, 230 - 231.

<sup>501</sup> *AE*, 251.

## CONCLUSIONES

En el Capítulo I comenzamos analizando la crítica radical que realiza Levinas a la Teoría del Conocimiento clásica, basándose principalmente en la *violencia* que implica la traición ejercida por el *concepto* sobre la alteridad (como diferencia absoluta). Esa Teoría lleva a la *ontología* y desemboca en una filosofía que justifica el poder, la injusticia y la guerra. En su propia construcción sobre el conocimiento y su fundamento podríamos decir que Levinas, en principio, utiliza el método fenomenológico (la fenomenología del gozo), pero con un giro impensado por su maestro Husserl: la inversión de la intencionalidad, que ya no parte del sujeto que conoce (el Mismo) sino que se le impone a éste desde el exterior, primero por parte del objeto (que ahora es objeto del *gozo* y no ya del *conocimiento*) y, en segundo término, por parte del Otro, que se aparece sin pedir permiso, en la *epifanía del rostro*, que se da en la *experiencia absoluta del cara-a-cara*. El Mismo (Yo) es principalmente *pasividad, sensibilidad, vulnerabilidad* provocadas por la exposición al Otro, que es ante todo *novedad, expresión, palabra, Maestro* que se expresa, manda y dona un mundo.

Por ello podemos afirmar que no se puede ‘calificar’ al pensamiento de Levinas con los presupuestos o conceptos tradicionales de la Teoría del Conocimiento, ya que justamente esta *Teoría* es el centro de todas sus críticas e intentos de superación. La Teoría del Conocimiento es *autofundante*, y por tanto cae en una ‘regresión al infinito’ de la cual es necesario *salir*. No habría en ella una *razón suficiente*, sino que toda razón sería ¡insuficiente! Levinas realiza un enorme esfuerzo para *salir* de la encrucijada *sujeto-objeto*, propia de la Teoría del Conocimiento.<sup>502</sup> La relación que Levinas analiza es *sujeto-sujeto*, es una relación *ética*, y es el Otro el que se constituye en la verdadera ‘*cosa en sí*’. Por ser también un *sujeto*, el Otro no puede ser dominado por el Mismo como hace el sujeto del conocimiento en la Teoría clásica. Desaparece ahora la *posesión* del Otro por parte del Mismo, y con esta posesión desaparece toda *violencia*. Por eso la relación ya no es de conocimiento –violenta– sino ética –respetuosa de la alteridad real del Otro en cuanto tal–. También desaparece la ontología clásica –violenta– siendo reemplazada por la ética que es fundante tanto del Otro

---

<sup>502</sup> Al respecto puede verse: Aguirre García, Juan Carlos y Jaramillo Echeverri, Luis Guillermo, *El Otro en Levinas: Una salida a la encrucijada sujeto-objeto y su pertinencia en las ciencias sociales*, en Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, Vol. 4, n° 2, Manizales, 2006.

como absolutamente otro como del mundo y de las cosas, que ahora son en tanto que *ofrecidas* por el Otro. La ética precede siempre al conocimiento y a la ontología.

El propio Levinas reconoce su deuda hacia la *fenomenología* husserliana, pero también aclara sus diferencias con su maestro, criticando el profundo *intelectualismo* de Husserl y reivindicando una *lógica vital* o *fenomenología vitalista* que no convierte a las cosas en *objetos* del conocimiento, sino en *objetos del gozo*, de los cuales *vivimos* (¡vivimos de ‘buena sopa’!). Decimos también que se *invierte* la intencionalidad, ya que no somos nosotros los que animamos al objeto con nuestra intención cognoscitiva, sino que es el objeto el que nos anima a nosotros en nuestra vida. Pero además de la *fenomenología* hay un *más allá* que viene dado por la *epifanía* del rostro del Otro, que se constituye en *maestro que enseña y da sentido*. El sentido no es aportado por la intencionalidad del Yo que conoce, sino que es recibido del Otro en su *palabra y expresión*.

La *epifanía* del rostro del Otro es la *experiencia de vida* señalada por Levinas, que remite a un cierto *empirismo* que ya no se basa en la sensación sino en la *sensibilidad*, que es antes que nada *pasividad*, vida *emocional* que ‘anima’ la relación con las cosas. Las cualidades de las cosas se descubren en *lo vivido* y no ya en la sensación. Las ‘vivencias’ del hombre, como el gozo, el *deseo*, el *hambre*, el *insomnio*, el *traumatismo de la presencia del Otro*, son las ‘verdaderas’ experiencias que dejan *huella*.<sup>503</sup> Este *empirismo vitalista* o *experiencia ‘por excelencia’* es la relación con lo absolutamente otro, o con lo *infinito*: es trascendencia, y por tanto *metafísica*, ya que *saca* al sujeto de su gozo egoísta, de la fenomenalidad de su vida gozosa, y lo conecta con el Otro en la relación *cara-a-cara*. Ese Otro se *revela* como una *epifanía* –ya no es un fenómeno, *deshace* las formas- y se expresa en el lenguaje por medio del cual se presenta a sí mismo y resiste a los poderes del Yo. Por ello podríamos hablar también de un *empirismo ético*, tomando a esta revelación o epifanía como una *experiencia absoluta*.

En el Capítulo II vimos cómo esa *exterioridad* de la cual proviene la justificación de la verdad y la justicia es la *ética*, o –lo que es igual para Levinas- la *metafísica*. De este modo, la justificación del conocimiento –y de la ontología- viene del exterior del sujeto cognoscente, esto es, de la relación ética-metafísica con la *alteridad absoluta* del Otro, relación anterior al conocimiento, de la cual proviene la *idea de lo infinito*, que es la que ‘rompe’ con el *pensamiento de totalidad* de la filosofía clásica. El *bien* y la *verdad* pueden ahora ser compatibles, en un lenguaje *profético* o *escatológico*, que es el único que da cuenta de la

---

<sup>503</sup> Marcelo Pelizzoli las llama “emociones perturbadoras”. Ver: Pelizzoli, Marcelo, *A moral e sua sombra: o choquedade alteridade real*, en Revista Veritas, Vol. 52, nº 2, Porto Alegre, 2007, pg. 84.

*responsabilidad* por el Otro y que puede hacer posible la *paz*. Es necesario *ascender* desde el lenguaje filosófico (Dicho) al lenguaje *profético* (Decir) que es el lenguaje pre-original, donde se quiebra la totalidad y se hace posible la manifestación del rostro del Otro.<sup>504</sup>

El Otro está en una dimensión de *altura*, ya que es un Señor o un Maestro que da sentido al lenguaje que instaura y posibilita así el conocimiento y la verdad, instaura la razón y constituye el mundo ya que *dona* el ‘objeto’. Nace de este modo una nueva ontología *heterónoma*. Hasta el propio Yo queda de este modo *fuera del sujeto*. No hay más lugar para teorías autónomas donde el sujeto se constituye a sí mismo, al mundo y al conocimiento. Todo viene de afuera. El Yo es sujeto porque está *sujeto* al Otro mediante la responsabilidad, que es antes que nada obligación de responder ante el Otro.

La necesidad que tiene Levinas de destacar la *salida* de sí, la *salida* del sujeto autónomo de la filosofía tradicional, y de *apuntar* a un *más allá* o *excedencia*, encuentra su mejor forma de expresión en el *lenguaje escatológico o profético*, que lo acerca profundamente a la religión, lo que le ha valido a nuestro autor no pocas críticas. Pero el uso que Levinas hace de este tipo de lenguaje es muy cuidado, no llegando nunca a confundir filosofía con religión, ya que siempre mantiene el espíritu crítico y jamás cae en el recurso del *argumento de autoridad* propio de las religiones. El lenguaje *profético* que Levinas utiliza le permite *insinuar, sugerir, indicar*, -antes que *demostrar*- lo que hay *más allá* de la razón y del conocimiento: la relación ética *pre-original*, que deja su *huella* en toda actividad humana – incluida el conocimiento-. La *excedencia* no viene a completar una *falta* o *carencia*, sino a mostrar un *más allá* que no puede ser comprendido por el pensamiento tradicional. El pensamiento –para Levinas- tiene que poder *pensar más de lo que piensa*, imbuido de la *idea de infinito* que la relación ética con el Otro absolutamente otro introduce en el Yo pensante. La *excedencia* viene de *afuera* del sujeto: es *heterónoma*, y es la única forma de fundar el conocimiento, la verdad, y la racionalidad.

Finalmente, en el Capítulo III analizamos la *nueva racionalidad* que genera el pensamiento de Levinas, ya que al romperse el lenguaje de *totalidad* hay cabida para pensar la diferencia, la ambigüedad, la asimetría, la novedad, la unicidad, la responsabilidad (como no-indiferencia), la multiplicidad (tercero incluido); todos conceptos o nociones que *a priori* pueden verse como incompatibles con la racionalidad que conocemos, pero que sin duda son fundamentales por las consecuencias que tendrán en el pensamiento levinasiano y por las nuevas posibilidades que abren para el pensamiento filosófico que vendrá.

---

<sup>504</sup> Cf. *TI*, 50 – 51.



La racionalidad también tiene entonces su fuente *fuera* de sí misma: en la ética-metafísica de la trascendencia. La razón es ¡insuficiente! No puede fundarse a sí misma ni a nada sin el fundamento de la exterioridad ética. La filosofía misma –cuya esencia es la crítica– conduce al recibimiento del Otro, que *me* cuestiona, que *me* somete a una exigencia moral.

La *inversión* de la intencionalidad del conocimiento que mencionamos conduce también a una *inversión* de la racionalidad clásica, generando una *nueva racionalidad* donde son posibles la asimetría y la diferencia, la contradicción y la ambigüedad, la diacronía del tiempo y la novedad, la multiplicidad y la diversidad, la unicidad y la responsabilidad y donde el tercero tiene que estar incluido. Porque la razón tradicional se torna insuficiente se hace necesario salir de ella y buscar *más allá de la razón* para encontrar *otro modo de conocer*.

El conocimiento ya no puede pretender abarcar y explicar todo, y menos aún *lo humano*. Las Ciencias Sociales en particular –donde el ‘objeto’ de estudio son precisamente *sujetos, personas*– deben “asumir la compleja infinitud del ser humano como algo que no se agota en categorías fijas, únicas, definitivas.”<sup>505</sup> No se pueden aplicar ‘patrones ontológicos’ a la sociedad, como no se pueden aplicar a la vida. “La epifanía del rostro, el encuentro cara-a-cara, no son ningún escándalo para la razón; por el contrario, son los actos originarios de toda razón, aquellos que legitiman el lenguaje y, en ese sentido, los significantes primarios de todo conocimiento, en especial, del conocimiento de lo humano.”<sup>506</sup> Ya hay numerosas corrientes modernas de pensamiento que señalan la importancia de tener puntos de vista de este tipo en lo que hace a lo social, lo humano, lo *educativo*, como por ejemplo la *educación emocional*, que en muchos ámbitos ha comenzado a cobrar importancia.<sup>507</sup>

El pensamiento levinasiano ha tenido gran influencia en otros filósofos y corrientes filosóficas contemporáneas, entre los que podemos destacar al pensamiento latinoamericano, con Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone –entre otros– entre los más reconocidos filósofos de la llamada ‘filosofía de la liberación’.<sup>508</sup> En Latinoamérica el ‘Otro’ fue visto como el *pobre*, el *excluido* del Tercer Mundo, víctima de la explotación del sistema de dominación imperante. El sufrimiento de las ‘víctimas’ del sistema debe ser el límite al sistema de

<sup>505</sup> Aguirre García, Juan Carlos y Jaramillo Echeverri, Luis Guillermo, *El Otro en Levinas*, cit., pg. 16.

<sup>506</sup> Idem, pg. 16.

<sup>507</sup> Cf. Pelizzoli, Marcelo, *A moral e sua sombra*, cit., pg. 86.

<sup>508</sup> Muy completa información sobre la filosofía de la liberación latinoamericana puede encontrarse en: Scannone, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1990. También encontramos interesantes aportes en: Scannone, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, cit., especialmente en los Capítulos IV y V. Otro trabajo interesante al respecto es: Beorlegui, Carlos, *La influencia de E. Levinas en la filosofía de la Liberación de J. C. Scannone y de E. Dussel (1ª parte)*, en Revista Realidad N° 57, San Salvador, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 1997; y la 2ª parte, en Revista Realidad N° 58, San Salvador, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 1997.

totalización, ya que no puede haber ‘racionalidad’ en semejante *pasión infundada*.<sup>509</sup> La *nueva racionalidad* propuesta por Levinas inspiró en el pensamiento latinoamericano al denominado *método analéctico*, que busca ir *más allá* de la racionalidad clásica y encontrar un anclaje en el ámbito ético de la dignidad del hombre. También la *experiencia de vida* y el *magisterio del otro* fueron interpretados en Latinoamérica como la *sabiduría popular* del oprimido-excluido que tiene mucho que decir y *enseñar* al filósofo.<sup>510</sup> La racionalidad es así ‘recomprendida’ como abierta a la alteridad insuperable del otro, y por tanto a la pluralidad, a la diferencia y a la unicidad irrepetible del otro *sufriente* (¡quien sufre es único en su dolor!). En España también ha tenido gran recepción e influencia Emmanuel Levinas, destacándose filósofos de la talla de Graciano González, Antonio Pintor-Ramos, Jesús María Ayuso, Alberto Sucasas y Patricio Peñalver, entre otros.<sup>511</sup> Pero el pensamiento levinasiano también ha movido a otros importantes filósofos a la reflexión, ya sea para formular nuevas elaboraciones filosóficas (Hannah Arendt, Zygmunt Bauman) o para formular incisivas críticas al mismo (Jacques Derrida, Paul Ricoeur), las cuales seguramente no hubieran sido iguales sin el acicate que les planteara Levinas. También hay que destacar que nuestro autor ha sido fuente inspiradora de innumerables estudios, publicaciones y tesis, principalmente en Europa, Norteamérica y Latinoamérica.<sup>512</sup> Y seguramente lo seguirá siendo, ya que el camino iniciado por él no solo es novedoso y fecundo sino que también es cautivante y seductor, y la enorme cantidad de aspectos que su pensamiento aborda necesita de un tratamiento y estudio más pormenorizado, que –así lo esperamos- futuros investigadores se ocuparán de profundizar. Entre los temas que seguramente atraerán la atención de muchos estarán el conocimiento y la racionalidad, ya que estos son los aspectos o facetas más controvertidos por Levinas, y –al mismo tiempo- unos de los más convocantes para los filósofos de todos los tiempos.

Hemos abordado algunas de las críticas que recibió el pensamiento levinasiano, siendo las principales tal vez las que formuló Jacques Derrida, al punto que el propio Levinas decidió escribir *De otro modo que ser* para responder o superar algunas de esas críticas, especialmente la de seguir siendo ‘ontologista’. Es difícil concluir si la respuesta-defensa de Levinas alcanza para superar la crítica derridiana, pero no hay dudas de que el intento y el esfuerzo fueron tan enormes e importantes que generaron una obra tan magistral como *De otro modo que ser*, lo

<sup>509</sup> Cf. Scannone, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, cit., Capítulo V.

<sup>510</sup> Cf. Scannone, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida*, cit., Capítulo II.

<sup>511</sup> Cf. Sucasas, Alberto, *Levinas en España: veinticinco años (1977-2001) de presencia filosófica*, en *Celebración de la alteridad*, cit., pgs. 77 a 119.

<sup>512</sup> Cf. Palacio, Marta, *Editorial*, en *Revista Anatéllei se levanta* n° 18, Córdoba, 2007.

cual no es poca cosa. Y nos parece que sí logró su objetivo Levinas, porque con sus aclaraciones sobre la diferencia entre el *decir* y lo *dicho* y con la necesidad de que la filosofía se ocupe siempre de *recuperar* el decir pre-original en todo dicho, queda muy claro que lo ontológico siempre es segundo –derivado de la ética– y nunca original. El dicho no puede prescindir de la ontología –en lo cual es muy acertada la crítica derridiana–, pero el decir siempre subyace por debajo de lo dicho *diciendo mucho más de lo que se dijo*, excediendo lo dicho, recordando la *huella* ética de todo concepto. Aquí es donde el lenguaje profético auxilia a Levinas en su cometido de intentar una salida al lenguaje ontológico. Otra importante crítica derridiana –la de ser un empirista– ya fue suficientemente aclarada en otro punto de nuestro trabajo: la experiencia a la que se refiere Levinas no es la de los *sentidos*, sino la experiencia absoluta –de vida– de la alteridad irreductible del Otro. El hombre, en su *experiencia de vida* realiza otras actividades *diferentes* a conocer, pero que son la condición primaria para el conocimiento. Estas otras actividades del hombre son las que posibilitan ese *otro modo de conocer*.

Pero, sin dudas, entre las enseñanzas más importantes que nos deja Levinas hallaremos que *el todo no puede ocultar las partes*, que la analogía no iguala a los desiguales, que jamás debe perderse de vista el carácter de único (unicidad) de los seres humanos, y que la filosofía debe estar siempre recordándonos ese origen ético –el decir– fundante de toda verdad y justicia. Lo importante es que el pensamiento de totalidad y el juicio de la historia no arrasen nunca más con los derechos y dignidades de las personas de carne y sangre. “Es necesario que el juicio sea ejercido sobre una voluntad que pueda defenderse en el juicio, y, por su apología, estar presente en su proceso y no desaparecer en la totalidad de un discurso coherente.”<sup>513</sup>

---

<sup>513</sup> *TI*, 257.

## BIBLIOGRAFIA

### A. Obras de Emmanuel Levinas en orden cronológico:

Levinas, Emmanuel,

*La teoría fenomenológica de la Intuición*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2004. Título original: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1930. Traducción de Tania Checchi.

*Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2002. Título original: *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Montpellier, Fata Morgana, 1994. Traducción de Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac.

*De la evasión*, Madrid, Ed. Arena, 1999. Título original: *De l'Evasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982. Traducción de Isidro Herrera.

*Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2002. Título original: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, París, Le Livre de Poche, 1990. Traducción de Daniel Guillot.

*Difícil libertad*, Buenos Aires, Ed. Lilmod, 2004. Título original: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, París, Albin Michel, 1963. Traducción de Nilda Prados.

*Humanismo del otro hombre*, Madrid, Ed. Caparrós, 1993. Título original: *Humanisme de l'autre homme*, París, Le Livre de Poche, 1972. Traducción de G. Gonzállez-Arnaiz.

*De Otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2003. Título original: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, París, Le Livre de Poche, 1990. Traducción de A. Pintor Ramos.

*De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Ed. Riopiedras, 1997. Título original: *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, París, Minuit, 1977. Traducción de S. López Campo.

*Ética e infinito*, Madrid, Ed. La balsa de la medusa, 2000. Título original: *Ethique et infini*, París, Le Livre de Poche, 1982. Traducción de J. M. Ayuso Diez.

*Transcendencia e inteligibilidad*, Madrid, Ed. Encuentro, 2006. Título original: *Transcendance et intelligibilité*, Ginebra, Labor et Fides, 1984. Traducción de J. M. Ayuso Diez.

*Fuera del Sujeto*, Madrid, Ed. Caparrós, 2002. Título original: *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987. Traducción de R. Ranz Torrejón y C. Jarillot Rodal.

*Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2001. Título original: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, París, Grasset, 1991. Traducción de J. L. Pardo.

## B. Bibliografía secundaria:

- Aguirre García, Juan Carlos y Jaramillo Echeverri, Luis Guillermo, *El Otro en Levinas: Una salida a la encrucijada sujeto-objeto y su pertinencia en las ciencias sociales*, en Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, Vol. 4, n° 2, Manizales, 2006.
- Altuna, Belén, *Sobre el sentido de la ética y el sentido del saber* (Una aproximación a Levinas), en Revista ISEGORIA, n° 35, Madrid, 2006.
- Ayuso, Jesús María, *Introducción en Transcendencia e inteligibilidad*, Madrid, Ed. Encuentro, 2006. Título original: *Transcendance et intelligibilité*, Ginebra, Labor et Fides, 1984. Traducción de J. M. Ayuso Diez.
- Bauman, Zygmunt, *Ética Posmoderna*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI S.A., 2005.
- Bello, Gabriel, *Levinas y la reconstrucción contemporánea de la racionalidad práctica*, en Graciano González Arnaiz (Coord.), *Ética y Subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*, Madrid, Ed. Complutense, 1994.
- Beorlegui, Carlos, *La influencia de E. Levinas em la Filosofía de la Liberación de J. C. Scannone y de E. Dussel (1ª parte)*, en Revista Realidad n° 57, San Salvador, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 1997.
- Beorlegui, Carlos, *La influencia de E. Levinas em la Filosofía de la Liberación de J. C. Scannone y de E. Dussel (2ª parte)*, en Revista Realidad n° 58, San Salvador, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 1997.
- Brayner de Farias, André, *Infinito e tempo. A filosofia da idea de infinito e suas conseqüências para a concepção de temporalidade em Levinas*, en Revista Veritas, Vol. 51, n° 2, Porto Alegre, 2006.
- Chalier, Catherine, *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas*, Madrid, Ed. Caparrós, 2002.
- Checchi, Tania, *Estudio conclusivo*, en *La teoría fenomenológica de la Intuición*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2004. Título original: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1930. Traducción de Tania Checchi.
- Derrida, Jacques, *Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas*, en La escritura y la diferencia, Barcelona, Ed. Anthropos, 1989, pgs. 107-210.
- Dussel, Enrique; Guillot, Daniel, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Enfoques latinoamericanos N° 3, Buenos Aires, Ed. Bonum, 1975.
- Eco, Umberto, *Cómo se hace una tesis*, Buenos Aires, Ed. Gedisa S.A., 1986.

- García-Baró, Miguel, *Diversidad y diferencia ontológica*, en Revista Anatéllei se levanta n° 18, Córdoba, 2007.
- Guillot, Daniel, *Introducción*, en *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2002. Título original: *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1990. Traducción de Daniel Guillot.
- Hessen, Johannes, *Teoría del conocimiento*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1981.
- Leconte, Mariana, *Las formas de la nueva racionalidad: de Rosenzweig a Levinas*, en Juan Carlos Scannone S.I. (ed.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Córdoba, Ed. Universidad Católica de Córdoba, 2010.
- Lulo, Jorge, *La vía hermenéutica: Las Ciencias Sociales entre la Epistemología y la Ontología*, en G. Schuster, *Filosofía y Métodos de las Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Ed. Manantial, 2002.
- Luqui, Cecilia, *Una introducción a la noción del tercero y la justicia en el pensamiento de E. Levinas*, en Juan Carlos Scannone S.I. (ed.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Córdoba, Ed. Universidad Católica de Córdoba, 2010.
- Mardones, José, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1998.
- Mauer, Manuel, *Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana*, en Revista de Filosofía y Teoría Política, n° 40, La Plata, FaHCE UNLP, 2009, pgs. 91-114.
- Medina, Jorge, *Las influencias teológicas judías en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, en Revista Pensamiento y Cultura, Vol. 13-2, Bogotá, Univ. De la Sabana, 2010, pgs. 205-221.
- Meir, Ephraim, *Hellenic and jewish in Levinas' writings*, en Revista Veritas, Vol. 51, n° 2, Porto Alegre, 2006.
- Méndez, José Antonio, *Significados de la subjetivación*, en Graciano González Arnaiz (Coord.), *Ética y Subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*, Madrid, Ed. Complutense, 1994.
- Palacio, Marta, *Editorial*, en Revista Anatéllei se levanta n° 18, Córdoba, 2007.
- Palacio, Marta, *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Un debate de género en torno a la alteridad femenina*, Córdoba, Ed. Universidad Católica de Córdoba, 2008.
- Palacio, Marta, *La posición de Levinas en el giro hermenéutico: el lenguaje como ética*, en Revista de Filosofía Areté, Vol. XXV, n° 1, pgs. 133-152, Lima, 2013.
- Pandya, Rashmika, *Sensibility and subjectivity: Levinas' traumatic subject*, en Revista Santalka, Vol. 18, n° 1, El Cairo, 2010.

- Pelizzoli, Marcelo, *A moral e sua sombra: o choque da alteridade real*, en Revista Veritas, Vol. 52, nº 2, Porto Alegre, 2007.
- Peñalver, Patricio, *Argumento de Alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Levinas*, Madrid, Ed. Caparrós, 2001.
- Peñalver, Patricio, *El filósofo, el profeta, el hipócrita*, en Graciano González Arnaiz (Coord.), *Ética y Subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*, Madrid, Ed. Complutense, 1994.
- Pintor Ramos, Antonio, *En la frontera de la fenomenología*, en Graciano González Arnaiz (Coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*, Madrid, Ed. Complutense, 1994.
- Pintor Ramos, Antonio, *Introducción a la edición castellana*, en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2003. Título original: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, París, Le Livre de Poche, 1990. Traducción de A. Pintor Ramos.
- Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Ricoeur, Paul, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Ricoeur, Paul, *Si mismo como otro*, México, Ed. Siglo XXI, 2011.
- Sánchez Hernández, Francisco, *Estima de sí y alteridad. Una reflexión a partir de Paul Ricoeur y de Emmanuel Levinas*, en Revista Franciscanum Vol. LV, Nº 160, Bogotá, 2013.
- Scannone, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1990.
- Scannone, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona, Ed. Anthropos, 2005.
- Scannone, Juan Carlos, *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Córdoba, Ed. Universidad Católica de Córdoba, 2010.
- Strasser, Stephan, *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas* en *Revue Philosophique de Lovain* 75, 1977, 101-125
- Sucasas, Alberto, *Celebración de la alteridad. Cinco ensayos levinasianos*, Buenos Aires, Ed. Prometeo Libros, 2014.
- Sucasas, Alberto, *El texto múltiple: judaísmo y filosofía*, en Graciano González Arnaiz (Coord.), *Ética y Subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*, Madrid, Ed. Complutense, 1994.

Sucasas, Alberto, *El rostro y el texto: la unidad de ética y hermenéutica*, Barcelona, Ed. Anthropos, 2001.

Sucasas, Alberto, *Levinas en España: veinticinco años (1977-2001) de presencia filosófica, en Celebración de la alteridad. Cinco ensayos levinasianos*, Buenos Aires, Ed. Prometeo Libros, 2014.

Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Madrid, Ed. Alianza, 1986.